

اقتبال کا تصور عشق

ڈاکٹر غلام عمر خاں

(ام۔ لے۔ بی۔ ای ڈی، پی ایچ۔ ڈی)

شعبہ اردو، نظام کالج، عثمانیہ یونیورسٹی

ادارۂ اردو، دکن

ادارۂ ادبیات اردو، حیدرآباد (دکن)

اردو سیر

مستطاب: محمد معین الدین صاحب انجمن
مطبوعہ رفیق مشین پریس - محلی کمان حیدر آباد (اپنی)

قیمت: ایک روپیہ پچتریس

ملنے کا پتہ

ایجوکیشنل بک ہاؤس
سول لائن - علی گڑھ

ادارہ ادبیات
خیریت آباد - حیدر آباد

کتاب خانہ جامعہ اسلامیہ
جامعہ نوریہ - دہلی

حبیب رائڈ سنٹر
محلی کمان - حیدر آباد

انتساب

ڈاکٹر مسعود حسین خاں صدر شعبہ اردو
عثمانیہ یونیورسٹی کے نام، جن کی شخصیت میں
لسانیات، شعبہ اور فلسفہ کا امتزاج
مجھے شعبہ اردو میں اپنے شفیق پروفیسر
ڈاکٹر سید سجاد کی یاد دلاتا ہے۔

تہذیب

اقبال کی فکر، اسلامی تہذیب کی حقیقی روح کی دوبارہ دریافت کی سعی پر مشتمل ہے۔ اسلام کی سیدھی سادھی لیکن حقائق حیات سے متعلق عمیق اور حقیقت پسندانہ بصیرت کی حامل تعلیمات، عہد وسطیٰ کی فلسفیانہ موشگافیوں کی کوششوں میں نظروں سے اوجھل ہو گئیں، اور اسلامی الہیات میں مختلف اصل کے اجنبی تصورات، فلسفہ اسلام کے نام پر، صدیوں تک پھلتے پھولتے رہے۔ اقبال نے ان تصورات کی از سر نو تشکیل کر کے انہیں روح اسلامی سے بہرہ اندوز کیا، اور بیسویں صدی کے سائنسی اور فلسفیانہ ذہن کے لئے قابل قبول اور قابل تحسین بنا کر پیش کیا۔

عہدِ وسطیٰ میں نشوونما پانے والے تصوف میں (دو ایک
استثنائی صورتوں کے سوا) عشق الہی کا تصور بھی ترک دنیا
اور فناۓ ذات کے مخصوص رجحانات کے ساتھ پرورش پاتا
رہا ہے۔ اقبال کا تصور عشق، ان کے دوسرے مابعد الطبیعیاتی
اور معاشرتی تصورات کی طرح اسلامی بصیرت سے فیض یافتہ ہے۔
عشق کی اصطلاح کو اقبال نے نہایت وسیع اور ہمہ گیر مفہوم
میں استعمال کیا ہے۔ وہ عالمگیر قوت حیات جسے انیسویں
اور بیسویں صدی کے مغربی مفکرین نے (LIFE - FORCE)
سے موسوم کیا ہے جسے ڈارون عزم للبقا (WILL-TO-LIVE)
سے تعبیر کرتا ہے، اور شوپنہاور محض ایک اندھا یا بے مقصد
عزم (BLIND WILL) کہتا ہے، اور جس کے متعلق نیٹشے
کا خیال ہے کہ وہ بے مقصد عزم ہے اور نہ محض عزم للبقا،
بلکہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے عزم للقت (WILL-TO-POWER)
ہے، اقبال نے اسی عالمگیر جذبہ یا عزم (WILL) کو
عشق سے تعبیر کیا ہے، اور عشق کے مفہوم میں ایسی جامعیت

پیدا کی ہے کہ بے مقصد عزم، عزم للبقا اور عزم للقوت سب
 جذبہ عشق کے مختلف منظر ہر (MANIFESTATIONS)
 کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ سائنسی اور فلسفیانہ افکار کی تیاری میں
 جب کوئی عظیم مفکر بنیادی مسائل کے تعلق سے کوئی نیا نظریہ
 پیش کرتا ہے، تو ان مسائل پر پیش کئے ہوئے سابقہ تصورات نئے
 نظریے کی جزوی حقیقت معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہی حال اقبال کے
 تصور عشق کا ہے، جو اندر سے عزم (BLIND WILL)

عزم للبقا (WILL-TO-LIVE) اور عزم للقوت (WILL-TO-POWER)

اور صوفیہ کے تصور عشق الہی سب پر محیط ہے۔ بنیادی جذبہ حیات
 جس کی ڈارون، شوپہا اور یانٹشے مختلف تعبیرات پیش
 کرتے ہیں، اقبال کے نزدیک انسانی تہذیب کے اعلیٰ مدارج
 پر پہنچ کر محض عزم للبقا یا عزم قوت نہیں، بلکہ عزم صداقت
 (WILL-TO-TRUTH) یا صداقت سے عشق

خیر سے عشق (WILL-TO-GOOD) اعلیٰ انسانی اقدار سے

عشق، خدائی اوصاف سے عشق، یا پسند اعلیٰ اخلاق

”مکارم الاخلاق“ (یا نیشے کے الفاظ میں اشراف

کے اخلاق) (MORALITY OF THE NOBLE ONES)

کے اکمل اور نصب العینی انسانی نمونہ سے عشق کی مقدس

(SUBLIME) شکل اختیار کر لیتا ہے۔

عشق کے تصور میں یہ رفیع الشان اور جلیل نصب العین

جو اسلامی تہذیب کا اساسی عنصر ہے اقبال کے پیشرووں میں

رومی کے ہاں بھی ملتا ہے۔ اور جیسا کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا

خیال ہے، اقبال نے اس خصوص میں رومی کے نظریے سے استفادہ

کیا ہے۔ لیکن جہاں تک عشق کی اصطلاح کو عالمگیر قوت حیات

کے معنی پہنچانے اور عشق کو ایک مستقل نظام فلسفہ کی بنیاد بنانے

کا تعلق ہے، یہ خیال رومی سے بہت پہلے مشرق کے عظیم فلسفی

بوعلی سینا نے پیش کیا تھا۔ اور راقم کا خیال ہے کہ خود اقبال کے

۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۳۲۶

۲۔ ابن سینا (۳۰۰ تا ۳۲۸ھ) (۹۸۰ء تا ۱۰۳۷ء)

رومی (۴۰۳ تا ۴۷۲ھ) (۱۲۰۷ء تا ۱۲۷۳ء)

ذہن نے بھی ابن سینا کے تصور عشق کے مابعد الطبیعیاتی خاکہ کا اثر ضرور قبول کیا ہو گا، جو کم از کم منطقی اعتبار سے رومی کے تصور کے مقابلے میں زیادہ مکمل معلوم ہوتا ہے۔ اس کا اندازہ خود اقبال کی ایک تحریر سے ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے

”فلسفہ عجم“ (THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS

IN PERSIA) میں بوعلی سینا کے ایک رسالہ ”عشق“ کا ذکر کیا ہے، جس کا مخطوط انہوں نے برٹش میوزیم کے کتب خانہ میں دیکھا تھا، اور جسے ایک مستشرق بہرین نے ۱۸۹۲ء میں لیڈن میں شائع بھی کیا تھا۔ اس رسالہ میں ابن سینا نے اقبال کے الفاظ میں ”عشق کا ایک منظم فلسفیانہ تصور پیش کیا ہے۔ ابن سینا کے مطابق، عشق ایک عالمگیر جذبہ حیات ہے، جو حیات کے نباتی اور حیوانی مدارج سے لے کر انسان کے روحانی ارتقا تک ہر سطح پر، حرکت اور ارتقا کے محرک جذبہ کی حیثیت سے کار فرما ہے۔“

لیکن اس تصور کی جدید فلسفیانہ بنیادوں پر تشکیل اور اس قالب
 میں روح اسلامی کا نفوخ، اقبال کی فکر رسائی دین ہے۔

ان اوراق کی ادارہ ادبیات اردو کی جانب سے اشاعت
 کے لئے میں اپنے بزرگ و محترم پروفیسر عبدالمجید صدیقی، نائب صدر
 ادارہ، اور ادارہ کے فاضل مستند ڈاکٹر ہند راج سکسینہ کا
 متشکر ہوں۔

عزیزی محمد معین الدین نعیم بھی میرے شکریہ کے مستحق ہیں
 جنہوں نے ان اوراق کی کتابت و طباعت کے سلسلے میں اپنا
 قیمتی وقت دے کر میرا ہاتھ بٹایا۔

غلام عمر خاں

ممتاز منزل، اعظم جاہی روڈ
 حیدر آباد دکن
 ۵ اراکٹوبر ۱۹۶۲ء

فہرست مضامین

غلش و اضطراب کا عالمگیر ظہور • جذبہ عشق کی
 ماہیت، اصل کی طرف عود کرنے کا میلان •
 انسانی ہستی کا مرکزہ، قلب یا دل • دل اور
 جذبہ عشق کا معروض • دل کی ماہیت اور
 اس کی فعلیت، قرآن کی نظر میں • صوفیہ کا
 تصور قلب • دل کی مخصوص قوت ادراک
 رومی کا تصور • دل، حواس اور عقل سے علیحدہ
 ایک استعداد ہے • سقراط اور افلاطون کی

عقلیت • سقراط کے تعلقات • افلاطون کا
 تصور اعیان • نئٹشے اور عقلیت کا ابطال •
 ڈائیوینسی روح • سقراط اور افلاطون کی عقلیت
 اور نئٹشے • افلاطون کے نظریہ اعیان پر اقبال
 کی تنقید • عقل کا تخیلی اور عشق کا ترکیبی عمل •
 برگساں کا تصور وجدانی ادراک • حقیقت کے
 عین تک رسائی، عقلی اور قلبی ادراک • کیا قلب
 کوئی فوق الفطرت استعداد ہے • شعور کی دیگر
 سطحیں • قلبی تجربہ کے مختلف مدارج •
 قلبی تجربہ کی نمایاں خصوصیات • اس تجربہ کی
 بداهت • اس کی ناقابل تحلیل وحدت •
 خودی مطلق سے انتہائی قربت • اس تجربہ کا
 متن ناقابل انتقال ہوتا ہے • یہ تجربہ زمان
 الہیہ میں واقع ہوتا ہے • صوفیانہ احوال کی
 پیدائش کے اسباب • واردات قلب کی تفسیر •

- ختم نبوت کا تصور، اور وار ذاتِ قلب کی تنقیح
- پیغمبر اسلامؐ تجربہٴ قلب کے پہلے نقاد تھے
- کشفی احوال کے ربانی یا شیطانی ہونے کی جانچ
- رومی کا معیارِ ذوقِ سلیم یا وجدانِ محسّس
- نشے کا اصولِ تنقیح • جستجوئے الہی کی راہ میں
- ایک ممکنہ خطرہ • تجربہٴ قلب اور خودی
- انسانِ کامل، محیطِ کل خودی کے حضور میں
- انسانِ کامل کی سیرت کے دو پہلو • جذبہٴ عشق
- کے معروض کا وقوف • عشق کی تخلیقی قدر
- جستجوئے الہی کی آخری منزل اور جوہرِ خودی کا
- دھماکا • صاحبِ عشق اور قربانِ الہی
- صاحبِ عشق اور قربِ الہی • صوفیہ کا تصور
- فنا • قربِ الہی، توسیعِ خودی کے ذریعہ
- انسانِ کامل کا مشاہدہٴ حق • قاہرانہ جمالیاتی
- کیفیت • نشے کا تصور • اپالوی اور

ڈائیونسی جمالیاتی کیفیات • رومی اور
 ڈائیونسی روح • شخصیت الہانی اور
 عشق کی تخلیقی قدر • صاحب عشق اور
 دوا می جستجو •

• بے ہالے از خم و قاشاک دریں انداخت

شمار دیکے داد و آرزو مرا

(اقبال)

اقبال کا نصب العین انسان تاریخ عالم کی دیگر عظیم الشان
 شخصیتوں کے مقابلے میں دو گونہ حیثیت کا حامل ہے۔ ایک
 حیثیت میں وہ صاحب خودی ہے جو جذب و تسخیر کے واسطہ
 سے ماحول کی قوتوں پر اپنا تسلط قائم کرتا ہے اور نظام عالم
 میں تنظیم و ترتیب قائم کرنے کی سعی کرتا ہے۔ دوسری حیثیت
 میں وہ صاحب عشق ہے جہاں وہ محض فاتح عالم ہی نہیں
 رہتا بلکہ عالم کے لیے یاغث و رحمۃ بھی ثابت ہوتا ہے۔
 پیش نظر اوراق میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ

اقبال کے نقطہ نظر سے وجود انسانی میں عشق کا کیا مقام ہے؟
 قلبِ یادوں کو انسانی شخصیت میں کیا حیثیت حاصل ہے؟ عقل
 اور دل کے مطلقوں کا باہمی تعلق کیا ہے۔ عشق کا معنی (Object)
 کیا ہے؟ اس تک رسائی کا طریقہ عمل کیا
 ہے؟ اور اس طرح شخصیت انسانی کے نقطہ نظر سے عشق کی
 تخلیقی قدر کیا ہے۔

خلش و اضطراب کا عالمگیر ظہور | اقبال کے نزدیک حقیقت کا عالم
 (TOTAL Reality)

ایک خودی مطلق ہے؛ اور یہ خودی مطلق ہر شے پر ہے کمر اور اعلیٰ
 درجہ کی ان تمام خودیوں کا، جن کے مجموعے سے کائنات عبارت ہے؛
 پھر کائنات کے ہر شے پر میں ایک خلش و اضطراب کا رفرمانظر آتا
 ہے؛ مادے کے بے جان ذرات میں یہ میکانیکی حرکت ہے۔ تو
 ننہائے بسیط میں سیاروں کی گردش؛ ایک کلی میں یہ بھی خلش
 چٹک کر پھول بن جانے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ تو ایک
 جزو سے میں اپنے جیسے کچھ اور جزوؤں کی تخلیق کر جانے کی بات

کی شکل میں نہ ہی فلسفہ و اضطراب بالآخر انسان کی مستی میں پہنچ کر
ایک نہایت ہی پیچیدہ اور وسیع جدوجہد کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔
فطرت مسلسل کے اس عالمگیر ظہور (Phenomenon)

میں یہ اصول مندرجہ ہے اس دوا میں اضطراب کی کیا تعبیر کی جاسکتی ہے۔
وہ کون سا عالمگیر قانون ہے جو مظاہر فطرت پر حکمرانی کر رہا ہے اقبال
کے نزدیک یہ عالمگیر قانون جذبہ عشق ہے۔ یہ وہ جذبہ ہے جس کی
وجہ سے ہر شے اپنے مبداء اپنی اصل کی طرف غور کرنے کے لئے بے تاب
ہے۔ یہی بے تابی ہے جو فطرت کے ہر منظر میں ایک فلسفہ، ایک سوز،
ایک بے چینی، ایک جستجو اور ایک آرزو بن کر اس میں حرکت و
ذیجان پیدا کئے ہوئے ہے۔ ایک مفکر کی ذہنی کشمکش سے لے کر
ایک ادنیٰ جرثومے کی کشمکش حیات تک سارے مظاہر میں ایک
ہی بنیادی جذبہ غیر شعور یا طور پر کام کر رہا ہے اور یہ جذبہ عشق ہے
پھر خودیوں اور انسانی خودیوں (Sub-eggs) کی اس

حالات میں طاری ارتقاء کے ساتھ ساتھ یہ جذبہ بھی اپنے اظہار
کے لئے نئے نئے درجے اختیار کرتا جاتا ہے۔ مادہ کے جوہر میں وہ

صرف ایک میکانیکی حرکت ہے، تو ایک دانے کے اُچھٹنے کے عمل میں
جوشنِ نمونہ کر ظاہر ہوتا ہے۔ حیوانات کی دنیا میں وہ مختلط ذات
(Self-Preservation) اور تولیدِ مثلِ نوعی (Reproduction)

کی جبلت ہے، تو انسان کی صورت میں اسی جذبہ حیات کی فراوانی اپنی
فعلیت کے لئے اانتہا اور نامعلوم سطحیں دریافت کرتی جاتی ہے۔ ان
اشعار میں اقبال نے فطرت کے اسی عالمگیر اصول پر روشنی ڈالی ہے :
جہاں یک نغمہ زار آرزوئے ہم وزیرش زمار آرزوئے
چشم ہرچہ بہت و بود باشد دے از روزگار آرزوئے

یہ برگِ لاله رنگ آمیزی عشق بجان ما بنا انگیزی عشق
اگر ایں خاکداں را دوا شگافی درونش بگری خوزیری عشق
انسان کی مستی میں اسی بنیادی جذبے کا جوش ایک بے حرف
و صوت (Inarticulate) خلش، ایک نامعلوم جستجو، ایک
آرزوئے محض کی شکل میں کار فرما ہے۔

دریں کلشن پریشاں نسل جویم نمی دانم چہ می خواہم چہ جویم
برآید آرزو یا برنسیا یہ شہید سوز و ساز آرزویم

جذبہ عشق، حیات کی تمام صنوع اور تضاد و جدوجہد کا سرچشمہ ہے۔
اسی کا سوز کہیں مختلف قوتوں کے درمیان کشش و انجذاب کی صورت
میں رونما ہوتا ہے، اور کہیں دفع و تصادم کی صورت میں۔ سوز عشق
خودی کی ہر اکائی میں نمود اور نشوونما کا جذبہ بن کر کام کر رہا ہے،
اور اسی سوز کی قوت سے خودی کی مختلف اکائیوں ایک دوسرے سے
متصادم ہوتی ہیں۔ عشق ہی صیاد ہے اور عشق ہی صید بھی ہے، شکرے
کا کیوتر پر جھپٹنا بھی اسی کے سوز کا کرشمہ ہے، کیوتر کی تحفظ ذات
کے لیے جدوجہد بھی اسی کی بدولت ہے۔ عشق ہی شعار ہے اور عشق ہی
جل کر خاکستر ہو جانے والا خس و خاشاک۔ اہل دانش کی مساعی کا
سرچشمہ بھی اسی جذبے کا سوز ہے اور اہل دین کی جذب وستی کا
منبع بھی یہی ہے:

عشق ہم خاکستر و ہم اختر است
کار او از دین و دانش برتر است

غرض وہ ایک صیاد ہے جس کی زوئی ساری کائنات ہے کائنات
 کے اسٹیج پر جو عظیم الشان ڈراما کھیلا جا رہا ہے وہ فی الحقیقت کتب تبدیل
 کا تماشہ ہے جس کے پیچھے ایک تماشگر بیٹھا، ہماروں کی جنبش و
 سب کو نچا رہا ہے۔ بساط کائنات پر ہم سب بہروں کی حیثیت رکھتے
 ہیں اور وہ اس بساط کا شاطر ہے:

عشق شاطر ما بدستش ہرہ ایم

عشق ہی حقیقتِ حیات ہے
 اور عشق ہی کائنات کا دل
 ہر منہ سے فطرت کا عین

جذبہ عشق کی ماہیت اصل کی
 طرفت عود کرنے کا میلان

(Noumenon) اسی عشق کی ایک چنگاری ہے۔ یہ عین حقیقت
 حیات، ایک تڑپتی، پھنکتی اور دھڑکتی ہوئی پرسوز شے ہے اور اقبال
 کے نزدیک اس بنیادی تڑپ اور اضطراب کی غایت اپنی اہل کی طرف
 عود کرنے کا میلان ہے۔ ہر موجود حقیقتاً "نے" کے نقشے کا تسج
 صرف ایک شکایت ہے، نیستیاں سے جدا کر دئے جانے کی اپنا
 براہِ مطلق سے دور کر دئے جانے کی؛ یا یوں کہیے کہ موجود نام ہے

وجودِ شائق یا اپنے مبداءِ اقرب دوبارہ حاصل کرنے کی آرزو کا،
حقیقتِ مطلق کے عشق کا۔ رومی کی غنوی کا آغاز عشق کے اسی
عالمگیر تہویر کی اس حسین تشریح سے ہوتا ہے :

بشنو از تہ چوں حکایت می کند	وز جدائی باشکایت می کند
کز مستان تا مرا بسریدہ اند	از فیرم مردوزن نالیدہ اند
بینہ خواہم شرعہ شرعہ از فراق	تا بگویم شرح درد و اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از آل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
من بہ ہر تہیختہ نالان شام	جفت خوش حالان و بد حالان شام
ہر کسے از فلن خود شد یار من	وز دروان من نہ جست اہل ارمن
سر من از نالہ من دور نیست	لیک چشم و گوش رااں نور نیست
آن زجاں و جاں زن مستور نیست	لیک کس را دید جاں دستور نیست
دو دہاں دارم گویا ہجوئے	یک دہاں پنهانست در بہاؤے
یک دہاں نالان شدہ ہمسے شما	ہاں و ہوسے در نگاہ دہسما
لیک دانہ ہر کہہ و رائے نظر است	کایں فغان و این سہرجم زان سہر است

خودیوں اور انسانی خودیوں کی اس کائنات میں عشق کی

چنگاری اگرچہ خودی کی ہر اکائی میں، ریکانکی نامیاتی (Organic) یا جہلی صورتوں میں کار فرما ہے، لیکن انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر پہنچ کر یہ جذبہ اپنی ماہیت اور اپنے مقصود سے متعلق شعور ذات حاصل کر لیتا ہے۔

انسانی ہستی کا مرکزہ، قلب یا دل | اگرچہ انسان کی مادی ہستی بھی شعاعِ عشق ہی کا ایک شخصہ نہیں

نظر ہے، لیکن شعاع، اپنی اہلی اور بے نقاب حالت میں بھی ہمارے وجود کے مرکزہ (Nucleus) میں موجود ہے۔ یہی ہمارے وجود کا عین (Noumenon) یا دل ہے۔ اس "عین" یا "دل" کو انسان کی مادی ہستی سے وہی تعلق ہے، جو آگ، کود ہوئیں سے، یا اگلہ کو اس کے اطراف میں لپٹی ہوئی خاکستر سے ہے :

دل ما آتش و تن موج دودش
تپید دم بدم ساز وجودش

ارتباط لفظ و معنی، ارتباط حبان و تن
جس طرح اگلہ قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

یہ قلب یاد دل وہی ہے جس کو اقبال نے نفس مستغرقہ
 (Appreciative Self) بھی کہا ہے اور جو شخصیت انسانی
 یا خودی کے مرکزہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب تک جذبہ عشق خود
 شعوری ماہل نہ کر لے، اس کی فعلیت غیر شعوری اور جلی ہوتی ہے؛
 ایسی حالت میں نفس مستغرقہ، یا قلب، ایک آرزوئے محض، یا عزم
 محض ہوتا ہے۔ ایک آرزو جس کا بظاہر کوئی معروض نہیں، ایک
 اضطراب، بے چینی اور تڑپ جس کی بظاہر کوئی غایت نہیں، ایک
 ایب عزم یا آرزو جو شکل اور مدے منترہ ہوتی ہے۔ اقبال ان اشعار
 میں اسی کیفیت کی ترجمانی کرتے ہیں :

سجد و مے خانہ و دیر و کلیسا و کنشت
 صد فسون سازند بہر دل و دل خوشنودست

ایک اضطراب مسلسل غیاب ہو کہ حضور
 میں خود کہوں تو مری داستان دراز نہیں

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی

کہ میری زندگی کیا ہے یہی "غیاںِ مشتاقی"

دل اور جذبہ عشق کا معروض | اس انتظارِ مسلسل اور اس غیاں
مشتاقی کی آخر کیا غایت ہے۔

دل کا معروض کیا ہے۔ غائب نے شاید اسی کیفیت کا نقشہ کھینچا ہے
جب وہ اپنے دل سے اس کے درد کا سبب پوچھتے ہیں :

دلِ ناداں تجھے برا کیا ہے

آخر اس درد کی دوا کیا ہے

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال اسی کیفیت کو پیش کرتے ہیں :

ندائیںِ دل شہیدِ جلوہ کیست نصیب او قرار یک نفس نیست

بے صحرا بردش افسردہ تر گشت کنار آبِ بجوئے زار بجز نیست

درون سینہ ماسوز آرزو ز کجا ست

سوزِ ماست وے بادہ در سوزِ کجا ست

گرفتہ امیں کہ جہاں خاک و ماکت فاکیم

بذرہ ذرہ مادرِ جستجو ز کجا ست

گنہگار مگر میاں کہکشاں افتد

جنون ماز کچا شور بائے و ہوز کجاست

دل کی اہل یا دل کا منبع خدا کی رہنمائی (Directive Energy)

ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: "قل الروح من امر ربی"

دل عالم خالق سے نہیں عالم امر سے ہے اور زمان و مکان سے

ماوراس ہے:

تو می کوئی کہ دل از خاک و خورشید

دل ما گر چہ اندر سینہ ما ست

جہان دل جہاں رنگ بونہیت

زمین و آسمان و چار سو نیست

پس دل کی بنیادی فلسفہ و اضطراب اپنے مبادی کی طرف

عبر و کرنے کے مریاں پر مشتمل ہے۔ دل یا نفس مستغرقہ کی یہ آرزوئے

معلوم اس بے حرمت و صوت فلسفہ و اضطراب کی ماہیت اور اس کے

مقصود کا علم انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر مخصوص تجربات کے ذریعہ ہوتا ہے جب کہ انسان کو اپنے وجود کے مرکزہ میں براہ راست دل کے معروض کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ اس تجربہ کی تفصیل آگے بیان کی گئی ہے۔

<p>سرشت انسانی میں دل کے مخصوص مقام اور دل کی ماہیت کی قرآن نے اس</p>	<p>دل کی ماہیت اور اس کی فعلیت تشرآن کی نظر میں</p>
---	---

طرح صراحت کی ہے:

”الذی احسن کل شئی خلقه وابداه
خالق الانسان من طین ۝ ثم جعل نسله من
سائلۃ من ماء مهین ۝ ثم سواه ونفخ فیہ
من روحہ وجعل لکم السمع والابصار
والافئدة“ قلیلاً ما تشکرون^۱

۱۔ اس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسانوں کی پیدائش

مٹی سے شروع کی اور پھر اس کی نسل کو خلاصہ اخلاط یعنی

ایک بقیہ زپانی سے بنایا۔ پھر اس کے اعتقاد درست کیے اور

اس میں اپنی روح پھونکی اور تم کو کان آنکھیں اور دل دئے

لیکن تم لوگ بہت کم شکر کرتے ہو

قرآن کے نزدیک دل (قلب یا نواد) وہ شے ہے جو نظر

رکھتی ہے اور اس کی دی ہوئی خبریں اگر صحیح طور پر ان کی ترجمانی

کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ دل کی یہ نظر ایک وجدان یا داخلی

نگاہ یا بصیرت ہے جو حقیقت کے ان پہلوؤں کو سامنے لے

آتی ہے جن تک رسائی عقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتی لے

شخصیت انسانی یا خودی کا یہی پہلو قلب

صوفیہ کا تصور قلب | یا دل صوفیہ کا وہ محبوب موضوع ہے جس کے

وہ انتہا تک غور ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک دل ہی علم باطنی کا سرچشمہ ہے

اور دھواں کے توسط کے بغیر اشیا کی حقیقت کا ادراک کرتا ہے۔
 دل کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے صاحب "حدیقہ" حکیم سنائی
 فرماتے ہیں کہ دل سے صنوبری شکل کا وہ پارہ گوشت دار نہیں ہے
 جو ہر انسان کے سینے میں ہے بلکہ تمام حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے۔
 دل ایک مابعد الطبیعیاتی جوہر ہے جو جسم اور متعلقات جسم سے ماورائے
 چنانچہ سنائی کہتے ہیں:

از در تن کہ صاحب کلمہ است	تا در دل ہزار سالہ رہ است
از در جسم تابہ کعبہ دل	عاشقان را ہزار و یک نزل
باطن تو حقیقت دل تست	ہر چہ جز باطن تو باطل تست
پارہ گوشت نام دل کردی	دل تحقیق را بہ حاصل کردی
دل کے منظر ایست ربانی	حجرہ دیوار را چہ دل نہانی
نیست عینی کہ یک رمہ جاہل	خواندہ شکل صنوبری را دل
اقبال کے نزدیک بھی دل پارہ گوشت یا بو کی بوند کا نام	
نہیں بلکہ وہ جسم اور مادہ سے ماوراء ایک جز ہے جو مادہ اور کیفیت	

زود زماں (Spatialized time) کی حدود سے آزاد ہے۔

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خبیہ

دل آدمی کا ہے نقطہ ایک جذبہ بلند

کر دشن نہ دستارہ کی ہے ناگوار اسے

دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقش بند

اسی حقیقت کا اثبات کرتے ہوئے رومی اس شخص پر برہم ہوتے

ہیں جو اس پارہ گوشت یا لہو کی بوند کو دل سمجھتا ہے :

تو ہی کوئی مراد دل نیز ہست دل فراز عرش باشند بہ پست

نہ کشیدی تو کہ من صاحب دلم حاجت غیرے ندارم و اہل سلم

ہیں بود دل جو ہر دو عالم عرض سایہ دل چوں بود دل را عرض

دل کی تہذیب قوت اور ک رومی کے نزدیک انسان کے باشعور

رومی کا تفسیر میں غلہ ہری جو اس خمسہ کے علاوہ

ایک دوسرا حسی انعام موجود ہے

جس کا تعلق دل سے ہے۔ دل کی قوت نامہ اور جو اس ظاہری میں

نور کبریا سیدیت اور تیزی کے درجہ کے اعتبار سے اتنا ہی عظیم

نقص ہے جتنا وہ تہذیب کی تہذیبیت میں ہوتا ہے جو اس

جسمانی کی غذا، ظلمت و تاریکی ہے۔ لیکن دِل کی قوت حاسہ فکّر کی شعاعوں سے پرورش پاتی ہے۔ دِل کثافت و آلودگی سے جب پاک و صاف ہو جاتا ہے، اور اس کی قوت حاسہ فعالیت میں آتی ہے، تو حقیقت کے وہ پہلو جو حسی ادراک کے لئے کھلے نہیں دیتے انسان پر روشن ہو جاتے ہیں؛ اور بالآخر دِل ہی کے واسطے سے انسانی خودی کو اپنے مبداءِ اصلی، خودی مطلق سے وصال نصیب ہوتا ہے:

پنج حصے ہست جزایں پنج حسّا	آں چوں زر سرخ و این شہن چوں مس
حس ابدان قوت ظلمت می خورد	حس جلال از آفتابے می چہرہ
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک	نقش عالمی بروں از آبِ خاک
روزن دل گر کشاد است صفا	می رسد بے واسطہ نور خدا

تہ اس سے روح کے کوئی باج حواس مراد نہیں بلکہ دِل کا مخصوص حسی نظام مراد ہے جو حواس ظاہری کے نظام سے علیحدہ اور مختلف ہے۔ عبد العلی تبرعلوم نے بھی اپنی شرح میں یہی خیال ظاہر کیا ہے۔

عک رومی، مثنوی معنوی، ص ۱۱۱

اقبال بھی اس مخصوص میں صوفیہ
 دل، حواس اور عقل سے علیحدہ
 ایک استغداد ہے
 کے ہم خیال ہیں۔ دل کی مخصوص
 قوت حاسہ، اقبال کے نزدیک

بھی، جسم سے متعلق حواس خمسہ اور ان کی تفصیلات (Elaborations)
 یعنی عقل سے مختلف ہے:

دل بنا بھی کر خدا سے طلب
 آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

اقبال کے نزدیک انسان کی مادی ہستی اور اس مادی ہستی
 کے آلات، حواس اور عقل، اگرچہ سب عشق ہی کے پھیلے ہوئے
 جال ہیں جو اس نے زمان و مکان کی قوتوں کو شکار کرنے کے لیے
 بچھائے ہیں، لیکن جذبہ عشق، یا دل، ان آلات کے توسط کے بغیر
 بھی اپنے شکار پر جھپٹتا جانتا ہے۔ عشق یا دل کی حقیقت کے عین
 (Noumenon) پر کمند افغانی اس مخصوص محرمانہ نظر کی
 بدولت ہے جس سے ایک عین دوسرے عین کو دیکھتا ہے۔
 عشق کا یہ انداز نظر عقل کے پیرائے فکر سے مختلف ہے۔ اقبال نے

اکثر مقامات پر عقل و دل یا علم و عشق کے ان مختلف پیرایوں کے
 کا موازنہ کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل، شخصیت انسانی میں
 ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور عشق وجود انسانی میں اولین و اہم
 شعلہ ہے جو اپنی مابیت کے اعتبار سے غیر عقلی، غیر منطقی اور غیر
 استدلالی ہے۔

خرد اندر سر بر کس بنا و نرد

تم چوں دیگران از خاک و خون است

و لے ایں راز جز من کس نداند

ضمیر خاک و خونم بے چگون است

سقراط اور افلاطون کی عقلیت | اقبال کا تصور یونان کے
 مشہور مفکرین سقراط و افلاطون

اور ارسطو کے اس تصور سے تضاد مہوتا ہے کہ عقلیت اصلی اور

حقیقی جوہر ہے اور جذبہ حیات کو اس کا تابع ہونا چاہئے پناہ سقراط

کے تعقبات (Criticisms) اور افلاطون کے خیال

اسی بنیاد پر قائم ہیں۔

سقراط کے تعلقات | سقراط جس کے فہم پر وہ منت رشتہ دار کے
علم کے ذریعہ خدائی اصلاح ہے،
باورِ تربت، انھیں مستقل اور غیر متغیر وجود رکھتے ہیں، مثلاً خیر
حسن، صداقت وغیرہ ان سب کے مجرد تعلقات موجود ہیں۔ ان کا
اور ان جو اس کے ذریعہ ممکن نہیں۔ یہ جو اس کے نہیں، عقل کے معروض
ہیں، کیونکہ عقل کے ذریعہ جو جو اس سے اعلیٰ جوہر ہے، کسی شے کے
تصور میں ہاں علم میں ہے۔ کسی شے کا تصور نماز یا عبادت یا سبب
کے طور پر وہ کہتا ہے کسی شے کے حسین ہونے کا یا سبب ہو سکتا ہے
یہ عزت پسند رنگ کے سبب حسین نہیں ہے، کیونکہ وہ دوسری شے کا
سبب ہے، ایسا ہی ہو سکتا ہے، کو وہ حسین نہ ہو۔ وہ اپنا شکل کے
سبب ہی حسین نہیں ہے اور اسی طرح اس میں جو دیگر خدائیں پائی
جاتی ہیں، وہ ان کے سبب ہی حسین نہیں ہیں۔ ان کے سبب سے
کسی صفت و جمی کسی دوسری حسین شے پر، یا نہ پیا جانا
دو طرفہ نہیں ہے، چہرہ کا چہرہ جو اس کے سبب بنائے ہوئے
ہے، نہ قدرت کہتا ہے وہ خود حسن یا حسین یا کسی مجرد تصور ہے

جو مستقل اور غیر متغیر وجود رکھتا ہے، اور جس کا کچھ حصہ اس شے کو کسی نہ کسی طرح مل گیا ہے۔ پس سقراط کے نزدیک انسانی زندگی کو ان تعلقات کی روشنی میں، جن کی ماہیت مہمن عقلی ہے، اپنی راہ عمل متعین کرنی چاہئے۔

افلاطون کا تصور اعیان | افلاطون سقراط سے بھی آگے قدم بڑھاتا ہے۔ سقراط کے اعیان سرن

اخلاقی نیکیوں کی حد تک محدود تھے۔ افلاطون ان اعیان کو انسان اور کائنات سب پر محیط کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اہل وجود صرف اعیان ہی کا ہے، جو حواس کے نہیں، عقل کے معروض ہیں۔ کائنات کی تمام موجودات کے لیے ان کے اعیان موجود ہیں جو حقیقی وجود رکھتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں موجودات عالم غیر حقیقی ہیں، اور سایہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ایک ہی قسم کی کثیر اشیا کے لیے ایک مطلق عین ہوتا ہے۔ جب ہم مختلف اشیا کے لیے ایک نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک کلی تصور کو ظاہر کرتا ہے۔ اپنے تصور اعیان کی صراحت کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

”یہ ایک قدیم افسانہ ہے کہ متعدد ”حسین“ (Beautiful)

در متعدد ”خیر“ (Good) موجود ہیں اور اسی طرح

سے اور دوسری اشیاء بھی جن کی ہم تعریف و توثیح کرتے

ہیں اور جن کے لئے ہم ”متعدد“ یا ”بہت سارے“ کا

لفظ استعمال کرتے ہیں۔۔۔۔۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ایک

حسن مطلق اور ایک خیر مطلق موجود ہے۔ اور اسی طرح

دوسری اشیاء کے لئے جن کے ساتھ ہم ”متعدد“ یا ”بہت

سارے“ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، ایک مطلق موجود

ہوتا ہے کیونکہ وہ سب ایک واحد شے (Idea) کے

تحت لانے جا سکتے ہیں جو ان میں سے ہر ایک کا جوہر ہے۔

اشیا کی کثرت نہیں دکھائی دیتی ہے لیکن ”معلوم“ نہیں ہے

اس کے برعکس اعیان (Ideas) ”معلوم“ ہوتے

ہیں، لیکن دکھائی نہیں دیتے۔“

پھر یہ اعیان افلاطون کے نزدیک محض ہمارے یا خدا کے

تصورات نہیں، بلکہ علی الاطلاق بذات خود، مستقل طور پر موجود ہیں

اور ان کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ یہ ن اشیا کو جو آزاد اور غیر متعلقہ
 ہوتی ہیں اصل ہیں لیکن یہ ان سے آزاد اور مستقل وجود رکھنے
 والے مستقل ان کا اور ایک کر سکتی ہے۔ اشیا کثرت کے تحت
 انہیں و مدد سے پائی جاتی ہے۔ اور اشیا کے تغیر کے مطابق ان کی

... پائی جاتا ہے۔ ہر کمالی تصور موجود ہے۔ موجودات
 کے ساتھ ان اشیا کے لئے خواہ وہ فطری، بنیادیں یا
 مصنوعی یا نتیجہ سب کے اعیان عام ایان کے اور وہ ان
 طرح افلاطون کے انہیں ان تمام عقلی مقایسوں میں جو موجودات عام
 سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتے ہیں اور انسانی زندگی میں
 ان کے تصورات کے تابع ہوگی، اسی حد تک منزل کمال ہے
 قریب ہوتی جائے گی۔

ان طرح تخلیقیت ان کے پرستار جو اس سے آغاز کرتے ہیں
 ان کے ذریعہ جو حواس کی تفصیل (Fluctuations) کے
 ... ہے، جو تصورات کے ... ہے جو غیر

محسوس ہیں۔ گویا حواس کی سنگ بنیاد پر غیر محسوس کی بلند عمارت
 توڑ کر تہہ ہیں، لیکن غیر محسوس کی بلند عمارت پہنچنے کے بعد حواس
 کی سنگ بنیاد کو دھکا کر حضرت غیر محسوس ہی پر قدم جمائے رکھنے
 کی سہج کرتے ہیں۔ اس طرح انسان کو فناء و بقاء کی تعلیم
 دیتے ہیں۔

نشے اور عقلیت کا ابطال | غہرِ حاتم میں نشے پہلا مفکر ہے
 جس نے سفرِ اسی اور افلاطونی نظریہ
 حیات پر تکیہ کیا اور بتایا، عقل نہیں بلکہ جذبہ حیات جو تمام تخلیق کا
 سرچشمہ ہے اصلی اور حقیقی نشہ۔ نشہ کے نزدیک جہاں باقی اور جہاں
 لایحیات عقلی اور عقلی کیسی ہے۔ عقل اور زیادہ عقلی ہیں۔

ڈاکٹر ایوینیسی (Dr. A. E. J. W.) کو
 بلکہ جذبہ حیات کا رمز (Symbol) تصور
 کرتا ہے۔ ڈاکٹر ایوینیسی اس یونانیوں کے علم الاضنام میں جذبہ حیات
 اور جذبہ تخلیق کا دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ یونانی پر جوش و سرور
 کے ساتھ اس دیوتا کی پوجا کرتے تھے۔ نشے کا خیال ہے کہ یونانی

قوم کی عالیشان تہذیب و تمدن کا راز، اس قوم کی ڈائیونسی روح

(Dionysian Spirit) میں مضمر تھا۔ ڈائیونسی اس جذبہ

حیات کا رمز (Symbol) ہے۔ وہ زندگی کو جیسی کہ وہ ہے

قطعی طور پر ”ہاں“ کہتا ہے یعنی اس کو قبول کرتا ہے۔ اس کی دوسری

انتہا پر نیٹشے کے نزدیک مسیح مصلوب ہیں جو اس کے خیال میں حقائق

حیات کی نفی کرنے والی اور حیات کش روح کا رمز ہیں۔ جذبہ حیات

کے چھلکاؤ (Overflow) سے پیدا ہونے والا نشہ، جذباتی اور

جمالیت کی کیفیات جو غیر عقلی اور غیر منطقی ہوتی ہیں اور عقل و منطق

کی سند کو نظر حقارت سے دیکھتی ہیں، فاعلانہ اور قاہرانہ سرستی،

جو براہ راست حرکت اور عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے، ڈائیونسی

روح کی مخصوص صفات ہیں۔ نیٹشے کے نزدیک، قلب انسانی کا

جوہر بھی ڈائیونسی روح ہے۔ نیٹشے اگرچہ خدا کا منکر ہے، اور خدا

کے عیسائی تصور کی روشنی میں، وہ خدا کے تصور کو انسانی زندگی کی راہ

ہیں سب سے بڑی لعنت سمجھتا ہے لیکن اس "مومن قلب کافر" کے
نظام فکر میں 'خدا کا ایک خاص تصور مضمر ہے' اور یہ وہ روح حیات ہے
جس کو نٹشے ڈائیونسیسی اس 'یا ڈائیونسیسی روح' کہتا ہے۔

نٹشے کے نزدیک حیات کے وہ تمام نظریے
جو عقلیت، تصورات اور اعیان کی
بنیادوں پر قائم ہیں، حیات کش ہیں؛

سقراط اور افلاطون کی
عقلیت اور نٹشے

اور انسان کو سرور حیات کی لطفت اندروزی سے محروم کر کے اس کی
شخصیت میں فساد اور انحطاط (Decadence) پیدا کرنے کا
باعث ہوتے ہیں۔ سقراطی اور افلاطونی نظریہ حیات پر تنقید کرتے
ہوئے نٹشے لکھتا ہے:

"اگلے زمانے میں فلاسفہ حواس سے خوفزدہ ہوتے تھے۔ وہ

سمجھتے تھے کہ حواس ان کو ورغلا کر ان کی دنیا "ان کے اعیان

(Ideas) کی سرزاقلم سے باہر ایک خطرناک جنوبی

۱۔ اقبال نے نٹشے کے متعلق کہا ہے: "قلب او مومن دماغش کافر است۔"

۲۔ نٹشے، بیانڈرگڈ اینڈ ایول، ص ۲۳۰، ۲۳۲

جزیرہ میں لے آئے ہیں جہاں انہیں اندیشہ تھا کہ ان کے
 فلسفیانہ ادعاات اسی طرح پچھل جائیں گے جیسے سیرت کی
 روشنی میں بروت۔ "کانوں میں رونا، خوش و غم۔۔۔ یہ
 فلسفیانہ تفکر کی کم و بیش ضرورتوں کی بابت تھی۔ ایک سچا
 فلسفی زندگی کو اس کیفیت سے سننے کے لئے تیار ہی نہ ہوتا،
 جس کیفیت میں کہ زندگی ایک مہرود ہے۔ وہ زندگی کے مہرود
 کو رد کرتا تھا۔ آٹھ ہم کو اس کے بالکل برعکس طریقہ پر سیدھے
 کار جہاں اختیار کرنا چاہئے در اعیان کو ان کے بے رونق
 زرد پہروں کے باوجود، حواس کے مقابلے میں ادنیٰ قسم کے
 بدآموز تصور کرنا چاہئے۔ یہ اعیان ہمیشہ فلاسفہ کے خون پر
 پیتے رہتے ہیں اور فلسفی کے حواس کو انہوں نے اپنی غزالیانہ
 اور واقعی اگر تم یقین مانو وہ اس کے دل کو بھی ہضم کر گئے
 ہیں۔ یہ قدیم فلاسفہ بے دل "لوگ تھے۔ فلسفیانہ تفکر کا
 تعلق ہمیشہ خون چوسنے والے جموگوں کی نوع سے رہا ہے اس
 قسم کی شکلوں کو دیکھ کر کیا تمہارے ذہن میں ان کے پس پردہ

ایک سسے سے رو پوشس خون چوسنے والے کا تصویر پیدا
 نہیں ہوتا، جو اپنا آغاز تو حواس سے کرتا ہے لیکن اختتام پر
 سوانے بڑیوں کے اور ان کی کھڑکھڑاہٹ کے اچھے باقی نہیں
 چھوڑتا، یعنی تعلقات (Categories) بناتے اور بناتی

یونان کی تاریخ فکر میں سقراط اور افلاطون کے لئے ہوئی عقلیت

کے سیلاب پر تنقید کرتے ہوئے ششے لکھتا ہے :

”بب کوئی شخص سقراط کی طرح اس کی ضرورت سمجھتا ہے نہ
 عقل کو ایک شوق العنان اور نظام فرمانروا کی حیثیت سے نہ ہی
 کرے، تو اس امر کا کچھ کم غور نہیں ہوتا کہ حقیقتاً کوئی اور چیز
 منطق العنان، اور نظام فرمانروا کا کردار ادا کرنا چاہی ہے۔ بلکہ
 ایک شفیع اور نجات دہندہ کی حیثیت سے دریا نہ میں کیا گیا تھا۔
 اور خود سقراط، نہ اس کے ”مریضوں“ کو اس بات کی آزاری
 پہنچتی کہ وہ چاہیں تو عقلیت پسند رہیں یا نہ رہیں جس کڑ
 تشدد کے ساتھ تمام یونانی فکر عقلیت میں کود پڑی ہے۔ وہ
 ایک نازک صورت حال پر دالت کرتا ہے۔ انسانیت کا

صرف دو متبادل صورتیں تھیں، یا تو وہ ختم ہو جائے، یا پھر لغو
 حد تک عقلیت پسند بن جائے۔ افلاطون کے بعد کے فلاسفہ

یونان کا اخلاقی رجحان ایک مرضیاتی حالت Pathological

Condition کا نتیجہ ہے جیسا کہ منطقی

کے تعلق سے اس کی تحسین بھی ہے۔

”عقل، نیکی، مسرت“ اس کے صرف یہی معنی ہیں کہ

ہم سقراط کی نقالی کریں، اور جذبات کی تاریکی کا مقابلہ مستقل

طور پر دن کی روشنی، یعنی عقل کی روشنی سے کرتے رہیں۔۔۔

فلاسفہ اور ماہرین اخلاق کا یہ فرض کر لینا ایک خود فریبی ہے

کہ وہ منزلی اور انحطاط سے محض اس کے غلاوٹ اعلان جنگ

کر کے خود کو نجات دلا سکتے ہیں۔ وہ اس طرح خود کو نجات نہیں

دلا سکتے۔ جس چیز کو وہ ایک ذریعہ یا نجات کے راستے کی حیثیت

سے اختیار کر رہے ہیں، وہ خود بھی صرف منزل و انحطاط ہی کا

ایک اظہار ہے۔۔۔۔۔ دن کی انتہائی چکا چوندہ کر دینے والی

روشنی، یعنی عقل ہر قیمت پر حیات کو صاف، بے داغ، سرد

مقاطع ہوش مند، جذبات سے عاری، جذبات کے خلاف

بنادینا، یہ بجائے خود ایک مرض تھا۔ "نیکی" "صحت"

اور "سرت" کی طرف کسی حال میں بھی مراجعت نہ تھی۔

جذبات سے لڑنے پر مجبور ہونا، یہی تنزل و انحطاط کا ضابطہ

ہے۔ جب تک حیات مائل بہ فراز رہتی ہے، سرت جذبہ کے

مترادف ہے۔

اقبال بھی اس خصوص میں نٹشے کے ہم نوا ہیں، اور عقلیت کو

نہیں بلکہ جذبہ حیات کو جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے جذبہ عشق ہے

بنیادی اور حقیقی جو ہر سمجھتے ہیں۔ عقل اقبال کے نزدیک جذبہ حیات

کی ایک ثانوی پیداوار ہے۔ حیات میں کارفرما بنیادی قوت

(Life-forces) نے اپنے تحفظ ذات اور نشرو نما کی خاطر مختلف

حواس، قوت ادراک، قوت تخیل، اور قوت حافظہ کے چند آلات

کی تشکیل کی ہے جن کی بحیثیت مجموعی فعلیت کا نام عقل ہے۔

زندگی سرمایہ راز آرزو مست
عقل از زائیدگان بطن اوست
دست و دندان و دماغ و چشم و گوش
فکر و تخیل و شعور و یاد و ہوش
زندگی مرکب چوں در جگہ ساخت
بر حفظ خویش ایں آلات یافت

افلاطون کے نظریہ اعیان
پر اقبال کی تنقید
نئی کی طرح، اقبال بھی عقلی
تصورات کو، جو فی الحقیقت
حواس ہی پر مبنی ہوتے ہیں، رد

کر کے حواس سے، اور ایک حقیقت تسلیم کرنے کے مسابک کے خداوت میں۔
انہیں بہ بنیاد حقیقتوں کو سنگ بنیاد مان کر، ان پر فلسفہ کا نظام قائم
کرنے کے مسابک کے خلاف، اقبال نے افلاطون پر سخت تنقید کی ہے۔
یہ تنقید (۲۱) صفحہ ۱۱۱ پر ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی ادب اور
تصوف نے، ناوائستہ طور پر افلاطون کے طریق فکر کا اس قدر عمیق
اثر قبول کیا ہے کہ اکثر شعور تو ان میں روح اسلامی سرے سے مفقود

ہو گئی ہے چنانچہ "اسرار خودی" میں افلاطون کے 'معتقد اقبال' لکھتے ہیں :

راہب دیرینہ افلاطون سلیم	از کروہ گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معتول لم	در کوستان وجود افلندرہ نم
آن چنان افسون نامحسوس خورد	اعتبار از دست چشم و گوش برد
عقل خود را بر سر گردواں رساند	عالم اسباب افسانہ خواند
کار او تحلیل اجزائے نبات	قطع شاخ سرور عنائے حیات
نکار افلاطون زباں را سود گفت	حکمت او بود را تا بود گفت
فہریش خواہد و نہ آب فریاد	چشم پوشش او سراب آفریاد
مشرکہ کاثر موجود گشت	فالق اعیان نامشہود گشت
زیرہ جاں عالم انکساج خواہست	زیرہ دل را عالم اعیان خوشا بدست
ذوق رویدان ندارد دانش	از پیدان بیدار پروانہ دانش
راہب چارہ غیر از رم نداشت	ملاقات غور سے یہ عالم ز دانش
دل لبور شعلہ افسردہ بست	نقش آفاق دنیاں انوار خوردہ بست
درم بردوں خیالی او لم است	نہ درامد دیانت نم است

قوم ہا از سکر او مسموم گشت خفت د از ذوق علی محروم گشت
 اس میں شک نہیں کہ سقراط کے عقل محض کو بنیاد ماننے کے
 رجحان کے زیر اثر، افلاطون نے اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد ”اعیان“
 پر قائم کی ہے اور اس طرح اقبال کے الفاظ میں ایک سراب کو سنگین
 قرار دیا ہے، لیکن اس بنیادی فریب کے باوجود افلاطون رہبانیت
 کی طرف مائل نہیں ہے۔ زندگی کے مسائل کو حل کرنے میں وہ سقراط
 کے برخلاف، حقیقت پسندانہ اور حیات بخش رجحانات کا اظہار کرتا ہے۔
 اقبال نے ”اسرار خودی“ کے متذکرہ اقتباس میں افلاطون کو ایک
 راہب کا مٹی کے رنگ میں پیش کیا ہے، جو راقم کے نزدیک درست
 نہیں ہے۔ حرکت اور جذبہ حیات کے عظیم ترین مفسر نیشے نے بھی، جو
 افلاطون کے نظریہ اعیان کا تلخ ترین نقاد ہے، خود افلاطون کی
 غیر سقراطی اور غیر رہبانی طبع کا اعتراف کیا ہے۔ لہٰذا لیکن یہ ضرور
 ہے کہ خود افلاطون کے غیر رہبانی رجحان کے باوجود اس کا فلسفہ

اعیان، رہبان، مسالک کی وسیع پیمانہ پر اشاعت اور بہت افزائی کا باعث ہوا ہے۔ جیسا کہ اقبال کا خیال ہے: خود اسلامی تصوف اور ادب اس کے ثبوت کے طور پر پیش کئے جاسکتے ہیں۔ افلاطون پر اقبال کی اس تلخ تنقید کا سبب اسلامی تصوف اور ادب کو اس کی طرف سے برگشتہ کرنے کا صحیح مقصد ہو سکتا ہے۔

عقل کا تحلیل اور عشق کا ترکیبی عمل	حاصل یہ کہ افلاطونی اور سقراطی تصور کے برخلاف، اقبال کے نزدیک عقلیت کوئی بنیادی جوہر نہیں، بلکہ عقل
------------------------------------	---

جذبہ حیات کی صرف ایک ثانوی پیداوار ہے۔ عقل کا عمل تحلیل کرنا ہے۔ وہ تجلیل کے ذریعہ حقیقت کو سمجھنا چاہتی ہے۔ عقل کا عمل نامعلوم کو معلوم اجزاء میں تحلیل کر کے معلوم کی مدد سے نامعلوم کو سمجھنے کی کوشش پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس عشق یا دل کا انداز نظر تحلیل نہیں، بلکہ ترکیب (Synthesis) ہے۔ عقل کا

معروض صرف مظاہر (Phenomena) ہیں، اور مظاہر ہی سبب عقل کی رسائی ہے۔ عشق مظاہر سے گزر کر جس کو سمجھنے کے لئے

اس کی تحلیل کی ضرورت پیش آتی ہے، براہ راست حقیقت کے عین پر حملہ آور ہوتا ہے، اور ایک وجدانی ادراک کے ذریعہ اس کو پالیتا ہے۔ دل کے وجدانی ادراک یا بصیرت کے برعکس، عقل صرف حسی ادراک اور تحلیل کے عمل سے عبارت ہے عقل کے تحلیلی، اور دل کے ترکیبی عمل سے متعلق اقبال کا یہ تصور، برگساں کے نظریہ وجدان سے بہت مشابہ ہے۔

برگساں کا تصور وجدانی ادراک		اشیا کے حسی یا طبعی ادراک
اور اس کے مقابلے میں، اشیا		

کے وجدانی یا با بعد الطبیعی ادراک کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے برگساں لکھتا ہے:

”چنانچہ کا حصول صرف وجدان اور اشیا کا باقی تمام حصول
تحلیل سے حاصل ہوتا ہے۔ وجدان سے اس قسم کی مدافعت ضروری
مراد ہے، جس کی بدولت انسان اپنے آپ کو کسی شے کے
اندر اس لئے سمجھتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور ناقابل
اتہار امر ہے اس سے توافق پیدا ہو جائے۔ اس کے برعکس

تخلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شے، اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس طرح کسی شے کی تخلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح انہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے۔ یوں ہر تخلیل سے، تخلیل شدہ شے رموز کی شکل میں متعلق ہوتی، یا نشوونما پاتی ہے؛ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے درپے نقطہ ہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں تمام ممکن مشاہدات نظر آتی ہیں جو اس میں اور ان چیزوں میں پائی جاتی ہیں، جن کے علم کا ہم کو یقین ہے۔ تخلیل کو جس شے کے گرد چکر لگانا ہے وہ اس کا استیعاب کر لینا چاہتی ہے لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوتی تاہم وہ اس کبھی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہ ہائے نظر میں بے شمار اضافے اور اپنے رموز میں غیر منقطع تغیر کرتی رہتی ہے تاکہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنے والی تصویر اور مدار کی ناقص

نقل، مکمل اور تمام ہو سکے۔ یوں اس کا سلسلہ ابد تک جاری رہتا ہے۔ لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں۔ اگر وجدان ممکن ہو تو وہ ایک بسیط فعل ہے.....

”اگر ایک حقیقت کی افہامی واقعیت کی جائے مشاق کا حصول: اسے خارجی نقطہ نظر سے دیکھنے کی بجائے خود اس کے اندر کی موجودگی: اس کی تحلیل کی بجائے اس کے وجدان غرض اس کے انہماق نقل یا بیشکل رموز استنباط کی بجائے، بذات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ مابعدالطبیعیات ہے۔ اس لئے مابعدالطبیعیات ایک ایسے علم کا نام ہے جو رموز سے دست بردار ہونے کا داعی ہے.....

”جس طرح کوئی محرک تہج، متحرک جہم کے راستے سے مختلف ہے، یا جس طرح ایک گھڑی کی کمان کا تناؤ، گھڑی کے رقاس کی مرنی حرکت سے مختلف ہے اسی طرح وجدان بھی واقعات کی محض تائیس و ترکیب سے مختلف ہے۔ اس لحاظ سے مابعدالطبیعیات اور تعمیم واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں۔

ہاں ہمہ ما بعد الطبیعات کو کامل تر کہہ سکتے ہیں۔

حقیقت کے عین تک رسائی	برگساں کی طرت اقبال بھی اس
عقلی اور قلبی ادراک	خیال کے مدعی ہیں کہ عقل کے قلبی
	عمل کے ذریعہ حقیقت کے عین تک

رسائی کی کوشش ایسی ہے، جیسا کہ ایک شے کی مختلف زاویوں سے تصویر لینا، تاکہ ان متعدد تصویروں کے ذریعہ اس شے کی کامل موجودگی کا علم حاصل ہو سکے۔ لیکن جس طرح متعدد زاویوں سے لی ہوئی تصویریں میں خواہ ان کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو، اس شے کا کامل حقیقی وجود ہرگز منتقل نہیں ہو سکتا۔ یہی حال عقل یا حسی ادراک

اور اس کے اتمام کے ذریعہ مطلق تک رسائی کی کوشش کا ہے۔ ان بے شمار تصویروں کی مدد سے ایک شے کے ظواہر (Phenomena) کے تمام پہلوؤں تک رسائی تو ممکن ہے، لیکن شے کے عین تک پہنچنے کے لئے وجدانی یا قلبی ادراک کی ضرورت ہنوز باقی رہ جاتی ہے۔

واضح رہے کہ اس طرح اقبال، عقل کا فی نفسہ ابطال نہیں کرتا، بلکہ جس طرح وہ شخصیت انسانی کے مادی پہلو کو، اس کے روحانی پہلو کا ایک آلہ تصور کرتا ہے، اسی طرح عقل کو بھی جو انسان کی مادی ہستی کی زائیدہ ہے، روح کی بنیادی جدوجہد میں ایک معاون یا مددگار سمجھتا ہے۔ البتہ وہ اس مسلک کا ابطال کرتا ہے کہ عقل ہی کو سب کچھ سمجھ لیا جائے۔ برگساں کی طرح، اقبال بھی اس خیال کا حامی ہے کہ قلبی یا وجدانی ادراک کے بغیر عقل کی کوششیں کبھی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتیں عقل ہمیشہ سوچتی ہی رہے گی، لیکن مطلق تک وہ کبھی نہیں پہنچ سکتی؛ اشیا کا جزوی علم وہ ضرور حاصل کرتی رہتی ہے، لیکن حقیقت کے عین تک رسائی نہ قلبی ادراک ہی کے ذریعہ ممکن ہے؛

عقل گو آستان سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
 دل بے نیاز بھی کہ خدا سے طلب آنکھ کا نور دل کا نور نہیں
 عقل کا براہ راست تعلق چونکہ انسان کی مادی ہستی سے ہے
 اس لئے عقل، مادہ سے زیادہ آلودہ ہوتی ہے۔ گو عقل بھی فی الحقیقت
 عشق ہی کے مقصود کی جانب روانہ ہوتی ہے، لیکن عشق کے برخلاف

عقل کا سروش کامل حقیقت (Total Reality) نہیں بلکہ صرف
 حقیقت کا ظاہری پہلو ہوتا ہے اور اپنے تحلیلی عمل کی وجہ سے اس
 کی رفتار نہایت دہیمی ہوتی ہے۔ وہ حقیقت تک پہنچنا مندرجہ بالا
 لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہو سکتی۔ اس کے برعکس تبدیلی
 ادراک وہ عمل ہے جس کے ذریعہ عمل تحلیل یا حقیقت کے ظاہری
 پہلو کے راستے سے گزرنے کی بجائے براہ راست حقیقت کے عین
 کی ایک وجدانی گرفت حاصل ہوتی ہے:

عقل ہم خود را بدین عالم زند	تا طلسم آب و گل را بشکند
می شود ہر سنگ رہ اور ادیب	می شود برق و سحاب اور خطیب
چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست	ایک اور اجرات زندانہ نیست
پس ز ترس راہ چوں کورے رود	نرم نرمک صورت کورے رود
تا خرو پچیدہ تر برنگ بوست	می رود آہستہ اندر راہ دوست
کارش از تدریج می یابد نظام	من نہ دائم کئی شود کارش تمام
می نماند عشق ماہ و سال را	دیروز و دزد و دزد و دزد را
عقل در کوہے شگافے می کند	یا بگرد او طوافے می کند

کوہ پیش عشق چوں کا ہے بود دل سرچ اسیر چوں ما ہے بود
 عشق شیخو نے زدن بولا مکان گور را نادیدہ رفتن از زبان
 آن نگاہ پردہ سوز از من بگیر کو بچشم اندر نمی گردد اسیر
 کیا قلب کوئی فوق الفطرت استعدا ہے | یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے
 آیا قلب کسی پر اسرار اور

فوت الفطرت استعداد کا نام ہے، جو انسانی شعور کی حدود سے ماورا ہے، اور کیا قلبی تجربہ کوئی فوق الفطرت تجربہ ہے؟ صوفیہ کی طرح اقبال بھی اس کے مدعی ہیں کہ قلبی تجربہ فوق الفطرت نہیں بلکہ فطری تجربہ ہے، لیکن یہ انسانی شعور کی اعلیٰ تر سطحوں کا تجربہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ تجربہ ہمارے شعور کی ان سطحوں پر عمل میں نہیں آتا، جو عقلی تجربات کے لئے کھلی ہوتی ہیں۔ یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس کے دوران میں حقیقت کا ادراک عام تجربات کے برخلاف، احساس (Sensations) کے عضو یا قی عمل کے بغیر ممکن ہوتا ہے۔ اس لئے بسا بر قلبی تجربہ عقلی تجربات کے مقابلے میں غیر معمولی معلوم ہو سکتا ہے۔ لیکن شعور کی ان سطحوں تک نارسائی سے، نہ تو اس کی تجربہ کی واقعیت سے

انکار درست ہو سکتا ہے اور نہ شخص اس کو پراسرار اور روحانی
 (Parachic) خیال کر کے نظر انداز کرنا ممکن ہے۔ انسان کی ابتدائی
 زندگی میں ہر تجربہ اسے فوق الفطرت معلوم ہوتا تھا، لیکن زندگی کی
 بنیادی ضروریات سے بچنے کی کوشش کے سلسلے میں اس نے اپنے
 تجربات کو معنی پہنچانے کی کوشش شروع کی، اللہ سید ہے اصول فطرت سے
 متعلق اخذ کرنے لگا، اور رفتہ رفتہ وہی تجربات جو اس کو ابتر
 فوق الفطرت معلوم ہوتے تھے فطری معلوم ہونے لگے۔

شعور کی دیگر سطحیں | ہر زمانے اور ہر مقام کے ماہرین مذہب
 (جن میں اکثر علوم عقلی و طبعی کے مستند اور

اعلیٰ پایہ عالم گزرے ہیں) کے تجربات اور ان تجربات کی تفصیل
 سے متعلق موجودہ تحریری مواد اس امر کا شاہد ہے کہ انسانی شعور کی
 کہاریوں میں ان سطحوں کے علاوہ جو حقیقت کی تجرباتی تعبیرات
 (Empirical interpretation) کے لئے کھلی ہوئی ہیں

ایسی سطحیں موجود ہیں جہاں حقیقت کے ان پہلوؤں کے علاوہ جن کا علم تجربیاتی تعبیر کا ذریعہ ہوتا ہے حقیقت کے دوسرے پہلو مختلف قسم کے تجربات کے ذریعہ ہمارے علم میں آتے ہیں۔ پھر دنیا میں جو وہ الہامی اور صوفیانہ ادب نے نوع انسانی پر جس وسیع پیمانے پر حکمرانی کی ہے وہ خود اس امر کا ثبوت ہے کہ انسانی شعور کے اعماق میں عام سطحوں کے علاوہ ایسی سطحیں موجود ہیں جو حیات بخش اور علم رسا تجربات کا سرچشمہ ہیں۔

قلبی تجربہ کے مختلف مدارج | پھر قلبی تجربات بھی اپنے متن کی فراوانی اور شدت، اور اپنی عقلی

قدر و قیمت (Cognitive value) کے اعتبار سے مختلف

مدارج کے حامل ہوتے ہیں۔ پیغمبرانہ شعور: Propnetic

(Conselousness) اور متصوفانہ شعور)

دونوں اپنی ماہیت کے اعتبار سے اگرچہ تجربات کے ایک ہی منظر سے

متعلق ہوتے ہیں، لیکن تجربہ کے متن کی شدت اور وفور اور اس کی عقلی قیمت کے اعتبار سے پیغمبرانہ شعور، متصوفانہ شعور سے مختلف ہوتا ہے؛ اور خود متصوفانہ شعور بھی متعدد مدارج کا حامل ہوتا ہے۔ غرض اس تجربہ کا اندرونی وفور اور اس کے مضمرات، نفسیات کی عظیم الشان تحقیقات کا مواد اپنے اندر رکھتے ہیں۔ اس خصوص میں مستند ماہرین کے بعض شخصی تجربات کی جو تفصیلات اور تحریریں موجود ہیں، ان سے ایک اچھوتا اور وسیع میدان، نفسیاتی تحقیقات کے لئے کھلی جاتا ہے۔ مشہور مصلح تصوف حضرت شیخ احمد سرہندی کے آگے، عبدالمومن نامی کسی شخص کے تجربہ، قالب کی حسب ذیل تفصیل بیان کی گئی، اس پر انھوں نے جو تبصرہ کیا ہے، وہ قلبی تجربہ کی ایک مستقل کائنات کی جانب نشاندہی کرتا ہے۔

”آسمان اور زمین، غرش، جنت اور دوزخ، سب میرے حق میں نیست ہو چکے ہیں۔ جب میں اطراف دیکھتا ہوں تو انہیں کہیں نہیں پاتا، جب میں کسی کے آگے کھڑا ہوتا ہوں، تو مجھے آگے کوئی نظر نہیں آتا، بلکہ خود میرا وجود، خود میرے حق میں

گم ہو چکا ہے۔ خدانا مدد دے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔
 اور یہ مکاشفہ روحانی کی انتہا ہے۔ کوئی ولی اس کے آگے
 نہیں جاسکتا۔

تقریباً قلمب کی مندرجہ بالا تفصیل پر شیخ احمد سرہندی نے
 جو ترجمہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

”مکاشفہ (جس کی تفصیل کبھی گئی ہے) کا سرچشمہ قلب کی
 ہر زماں متغیر حیات ہے اور مجھے، یہاں معلوم ہوتا ہے کہ حسب
 کشف نے قلب کی بے شمار منازل میں سے ایک چوتھائی
 منزلیں بھی ہنوز طے نہیں کی ہیں۔ روحانی زندگی کے پہلے
 ”مرتبہ“ کی تکمیل کے لئے بقیہ تین چوتھائی منازل بھی طے کرنی
 ضروری ہیں۔ اس ”مرتبہ“ کے آگے اور مراتب ہیں جو ”روح
 ”سرخفی“ ”سراخفا“ سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ یہ تمام
 مراتب بحیثیت مجموعی ”عالم امر“ کہلاتے ہیں۔ ان مراتب کے

سے کرنے کے بعد جو یا سچے حق پر تدریجی طور پر اسمائے الہی
اور صفات الہی کی تجلیاں ظاہر ہونے لگتی ہیں اور سب سے
آخر میں اس پر ذات الہی کی تجلی ظاہر ہوتی ہے۔

قلبی تجربہ کی نمایاں خصوصیت | تجربہ قلب اگرچہ اپنے مارج اور
گونا گونی کیفیات کے اعتبار سے

بجائے خود ایک مستقل دنیا ہے لیکن شعور کی معمولی سطح کے تجربات
کے مقابلے میں تجربہ قلب حسب ذیل خصوصیات کی وجہ سے امتیاز
رکھتا ہے۔

۱۔ اس تجربہ کی بداہیت | اس تجربہ کی ایک خصوصیت اس کی
بداہیت (Immediacy)

ہے جس طرح ہم عام تجربات میں شعور کے متعلقہ منطقوں پر قسم
ہونے والے حسی مواد کی تعبیر کے ذریعہ خارجی دنیا کا علم حاصل کر سکتے
ہیں: اسی طرح قلبی تجربہ کے متعلقہ سے تعبیر کے ذریعہ خدا کا علم حاصل

لے ری کنڈکشن ۱۸۲

لے ۲ ۱۸۲ ص ۲۱

ہوتا ہے۔ قلبی تجربہ کی بداہیت سے یہی مراد ہے کہ اس تجربہ سے
 خدا کا علم بالکل اسی طرح حاصل ہوتا ہے جس طرح دوسری اشیا کا۔
 بالفاظ دیگر خدا ایک ریاضیاتی یا تصوری نظام کے ایک حینہ کی
 حیثیت سے وجود نہیں رکھتا، بلکہ بلا واسطہ ہمارے تجربہ اور مشاہدہ
 میں آتا ہے۔ قلبی تجربہ کے ذریعہ خدا کے اسی براہ راست اور بلا واسطہ
 علم کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ابن عربی نے فرمایا تھا:
 ”الحق محسوس والخلق معقول“

خدا قابل ادراک (Percept) ہے جب کہ عالم صرف قابل فہم

(Concept) ہے۔

۲۔ اس کی ناقابل تحلیل وحدت | اس تجربہ کی دوسری خصوصیت
 اس کی ناقابل تحلیل وحدت

ہے عقلی شعور عمل تحلیل کے ذریعہ حقیقت کا جزواً جزواً ادراک
 کرتا ہے، لیکن قلبی واردات کے دوران میں مشاہدہ کل حقیقت سے

کچھ اس طرح ربط میں آجاتا ہے کہ عام تجربات کے برعکس اس تجربہ میں موضوع (Subject) اور معروض (Object) کا فرق بھی باقی نہیں رہتا۔

۳۔ خودی مطلق سے انتہائی قربت | اس تجربہ میں مشاہدہ ایک آن کے لئے ایک یکیتا اور

مطلق خودی سے انتہائی قربت حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک خودی دوسری آزاد اور دیگر خودی کا بلا واسطہ تجربہ کیسے کر سکتی ہے۔ اس کا اندازہ ہمارے سماجی تجربہ کی مثال کے ذریعہ ہو سکتا ہے جس طرح سماجی میل جول میں ہم دیگر افراد یا خودیوں کا علم حاصل کرتے ہیں، اسی طرح خودی مطلق کا بلا واسطہ تجربہ بھی ممکن ہے، جیسا کہ رومی کہتے ہیں:

روزن دل چوں کشاد است و صفا
میرسد بے واسطہ نور خدا

متذکرہ دو کیفیتوں کو اقبال نے ان اشعار میں بھی بیان کیا ہے:

حق ہو یا باہمہ اسرارِ خویش بانگاہِ ن کنہ دیدارِ خویش
عبد و مولا در کمینِ یک دگر ہر دو بے تاب اندازِ ذوقِ نظر

۴۔ اس تجربہ کا متن ناقابلِ
انتقال ہوتا ہے

یہ تجربہ دوسروں تک پہنچایا
نہیں جاسکتا۔ تجربہ قلب کی اسی
خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے

ہوئے قرآن کہتا ہے "فَاَوْحٰی اِلٰی عَبْدَہٗ مَا اَوْحٰی" وہ صرف
ایک احساس پر مشتمل ہوتا ہے نہ کہ خیال کی

صورت میں۔ ایک پیغمبر یا صوفی اس کی تعبیر تصنی یا احکام
(Propositions) کی شکل میں کر سکتا ہے اور اسی صورت میں

اس کو دوسروں تک منتقل کیا جاسکتا ہے۔ خود تجربہ کا متن ناقابلِ
انتقال ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس تجربہ کا مواد اپنی ماہیت
کے اعتبار سے ایک ناقابلِ وضاحت یا غیر ملفوظ احساس ہوتا ہے۔

لیکن دوسرے تمام احساسات کی طرح "مقصودانہ احساس میں جی
علم یا وقوف کا عنصر ہر حال شامل ہوتا ہے اور اسی کی مدد سے

احساس، خیال کی شکل اختیار کرتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کا آغاز اگرچہ خالص احساس سے ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ مذہب کی تاریخ سے ظاہر ہے، مذہب کسی وقت بھی نفس احساس کا حاملہ ہو کر نہیں رہ گیا، بلکہ وہ ہمیشہ فوراً ہی مابعد الطبیعات کے میدان میں داخل ہو جاتا ہے۔

۵۔ یہ تجربہ زمان الہیہ میں واقع ہوتا ہے

اس تجربہ میں مشاہدہ زمان الہیہ یا "زمان حقیقی" کے دائرہ میں داخل ہو جاتا ہے، جہاں اس کو عالم آب

وکل کے تدریجی زمان (Serial time) کے غیر حقیقی ہونے کا احساس ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وقت کے تدریجی ہواؤ کا احساس جیسا کہ شعور کی عام سطحوں میں ہوتا ہے، اس تجربہ میں باقی نہیں رہتا۔ یہ تجربہ "آنی" ہوتا ہے۔

می شود پر وہ چشم پر کاتب گاہے
لے شود جادہ صد سالہ بآئینہ گاہے

وادی عشق بسے در و دراز است
دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہے

لیکن مشاہدہ تدریجی زمان سے بالکافی منقطع نہیں ہو جاتا، کیونکہ

”صوفیانہ احوال“ (Classic State) جلد ماند پڑ جاتی ہیں۔
 اور مشاہدہ دوبارہ تدریجی زماں میں داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن فوراً
 گیزر جانے کے باوجود یہ تجربہ مشاہدہ میں اقتدار کا ایک عمیق اور ناقابل
 تسخیر احساس چھوڑ جاتا ہے۔ قلب کے اس تجربہ میں خودی کی طاقتوں
 کو مجتمع کرنے کی ایک غیر معمولی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

صوفیانہ احوال کی پیدائش کے اسباب (Mystic)
 کے پیدا ہونے کے اسباب سے

بحث کرتے ہوئے بعض ماہرین عضویات نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ یہ احوال
 مخصوص قسم کے اعصابی امراض اور عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتے ہیں۔
 لیکن اقبال کا یہ استدلال ہے کہ اگر اس نظریہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے
 کہ مذہبی احوال مخصوص عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتی ہیں تو
 اس سے تجربہ کی قدر و قیمت متاثر نہیں ہو سکتی۔ مان لیجئے کہ پیغمبر اسلام
 خلل دماغ کے ایک مریض (Psycho-path) تھے؛ اگر ایک خلل

دماغ کا مریض اس درجہ لامتناہی قوت کا مالک ہو کہ وہ انسانی
 تاریخ کو ایک نئی سمت میں موڑ دے، اور نوع انسانی کی نسلوں کے

کرداروں کی تشکیل نو کا باعث ہوا ہو تو ایسے مریض کی ان خصوصیات کیذیات کی قدر و قیمت بے اندازہ ہو جاتی ہے۔ علم الانسان کے نقطہ نظر سے خلل دماغ کا ایک ایسا مریض سماجی تنظیم میں بنامیت اہم مقام کا حامل ہو گا، کیونکہ وہ ایک فلسفی کی طرح واقعات کی صورت جماعت داری تقسیم اور اسباب کی تحقیق نہیں کرتا بلکہ براہ راست زندگی اور حرکت کی اصطلاحوں میں سوچتا ہے اور انسانی کردار کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔

واردات قلب کی تعبیر | یہ ضرور ہے کہ واردات قلب کی تعبیر میں لغزش اور التباس کا اندیشہ لگنا

رہتا ہے۔ یہی صورت ایک سائنس دان کو بھی اپنے تجربات سے نتائج اخذ کرنے میں پیش آتی ہے۔ لیکن نتائج اخذ کرنے میں مذہبی تجربہ کے ایک مشابہ کو بھی اسی قدر احتیاط برتنی ضروری ہوتی ہے جتنی کہ ایک سائنس دان کو۔ قلبی تجربہ کی تعبیر میں پیغمبر یا صوفی کی لغزش قوموں کی تقدیروں کو درہم برہم کرنے کا

باعث ہو سکتی ہے۔ اسی منزل میں اختلاف کے سبب کوئی پیغمبر یا صوفی، انہی حیات اور رہبانیت کی طرست نوع انسانی کی رہنمائی کرتا ہے، تو کوئی اثبات خودی کی طرف۔

ختم نبوت کا تصور اور
واردات قلب کی تفسیر
یہی سبب ہے کہ اسلام میں
نبوت کا ادارہ اپنی تکمیل کو
پہنچنے کے بعد صوفیانہ تجربات

کو آزاد تنقید کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور انسانی تجربات کے اس منلقہ کو بھی تنقیدی امتحان کے لئے اسی طرح کھول دیا گیا ہے، جس طرح بلبعی اور عقلی تجربات کے منلقہ آزاد تنقید کے لئے کھلے ہوئے ہیں۔

پیغمبر اسلام تجزیہ قلب کے پہلے تقاد تھے | اقبال کے نقطہ نظر سے
صوفیانہ تجربات کی تاریخ

میں اس تجربہ کو کھرے کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھنے والی پہلی شخصیت
خود پیغمبر اسلام تھے جنہوں نے منظر پر روحانی

(Psychic) کا پہلی مرتبہ تنقیدی نظر سے جائزہ لیا۔ محمد بن

ابن سیاد نامی ایک یہودی نوجوان کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا۔

جس کے کشفی احوال (Psychic States) کے متعلق آنحضرت کو مطلع کیا گیا اور آپؐ نے مختلف حالتوں میں اس کا امتحان فرمایا۔ ایک موقع پر آنحضرتؐ نے چپکے سے ایک درخت کی آڑ میں کھڑے ہو کر اس نوجوان کی باتوں کو سننے کی کوشش کی۔ لیکن اس کی ماں نے اسے آنحضرتؐ کے آنے کی اطلاع کر دی جس کی وجہ سے اس پر جو کیفیت طاری تھی فوراً ماند پڑ گئی اور آنحضرتؐ نے فرمایا: اگر اس کی ماں اسے تنہا چھوڑ دیتی تو حقیقت حال نا پتہ چل جاتا۔

اسلام میں ادارہ نبوت کی تکمیل اور اس کے مضمرات پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”اسلام کا نہور فراست استقرائی کا محرک ہوا۔ اسلام میں نبوت کی تکمیل، خود اپنی موقوفی کی ضرورت سے عمل میں آئی ہے۔ اسلام میں پرورش (Fecundity)

اور موروثی بادشاہت کی موقوفی، اور قرآن کی عقل اور

تجربہ سے مسلسل اپیل اور انسانی علم کے مآخذوں کی
 حیثیت سے فطرت اور تاریخ پر اس کا زور دینا، یہ سب
 اختتام نبوت کے اسی تصور کے مختلف پہلو ہیں لیکن اس سے
 یہ مراد نہیں ہے کہ متصوفانہ تجربہ جو اپنی نوعیت کے اعتبار
 سے پیغمبر کے تجربہ سے مختلف نہیں ہوتا، اب ایک حیاتی واقعہ
 کی حیثیت سے وجود میں نہیں آ سکتا۔ حقیقتاً قرآن "افس"
 اور "آفاق" (عالم) دونوں کو علم انسانی کے مآخذ تصور
 کرتا ہے۔۔۔۔۔ اس لئے اختتام (نبوت) کے تصور سے
 یہ مراد نہیں لی جانی چاہئے کہ حیات کا آخری اور قطعی مقدمہ
 ہے کہ عقل، جذبہ کو مکمل طور پر بے دخل کر کے اس کی جگہ حاصل
 کرنے پر آمادہ نہ ہو۔ پس نہ پندیدہ۔ اس تصور کی عقلی قدر یہ
 ہے کہ وہ متصوفانہ تجربہ کے تعلق سے ایک آزاد تنقیدی
 رجحان، اس عقیدہ کے نشوونما کے ساتھ پیدا کرنے پر مائل
 کرتا ہے کہ تاریخ انسانی میں ایسے تمام شخصی اقدار کا حاتمہ
 ہو چکا ہے جو فوق الفطرت اصل کا ادعا کر سکتا ہو۔۔۔۔۔

اس لئے تصوف نامہ تجربہ، خواہ کیسا ہی انوکھا، اور غیر معمولی
 کیوں نہ ہو مسلمان کے نزدیک ایک مکمل فطری تجربہ ہو گا،
 جو تنقیدی تنقیح کے لئے ایسا ہی کھلا ہوا ہے جیسے انسانی
 تجربے کی دوسری صورتیں۔ یہ امر ابن صیاد کے کشفی تجربات
 کے تعلق سے، خود آنحضرت کے رجحان سے بھی واضح ہے۔

<p>کشفی احوال کے ربانی یا شیطانی (Satanic) یا ربانی ہونے کی جانچ بھی</p>	<p>اقبال کے نزدیک کشفی احوال کے شیطانی (Satanic) یا ربانی ہونے کی جانچ بھی</p>
--	--

تجرباتی کسوٹی ہی پر ممکن ہے، یا قرآن کے الفاظ میں علم کے ان
 ماخذوں، فطرت اور تاریخ کی روشنی میں، جن کی طرقت قرآن نے
 اشارہ کیا ہے کشفی احوال کے شیطانی یا ربانی ہونے کی جانچ کس طرح
 کی جائے۔ یہ مسئلہ عیسائی تصوف کی تاریخ میں بھی پیدا ہوا تھا، اور
 یہ بڑا مشکل مسئلہ تصور کیا جاتا تھا۔ پروفیسر ولیم جیمس اس سے نہیں

میں اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

” رویا اور پیامات میں سے بعض بین المور پر پھل ہوتے ہیں اور کشفی احوال میں سے بعض سیرت و کردار کے لئے اتنے کم مفید ہوتے ہیں کہ ان کو ربانی کہنا تو درکنار، پُر معنی بھی نہیں کہا جاسکتا۔ سچی تصوف کی تاریخ میں یہ مسئلہ کہ ایسے مکاشفات اور واردات میں جو فی الحقیقت ربانی معجزات تھے اور ان مکاشفات میں جن کو شیطان عداوت سے ہمبیس کرتا ہے، کس طرح امتیاز کرنا چاہئے، ایک مشکل مسئلہ رہا ہے۔ اور اس کو حل کرنے کے لئے بہترین ہادیانہ ضمیر کی بصیرت اور تجربہ درکار رہا ہے۔ بالآخر یہ مسئلہ بھی ہمارے تجربی معیار (Pragmatic test) پر جانچنے کے لئے پیش ہوتا ہے، ان کا پتہ تم ان کے اثر سے چلا سکتے ہو، جڑ سے نہیں!۔“

اقبال بھی اس خصوص میں ولیم جمیس کے خیال سے متفق ہیں۔
 کسی کشفی کیفیت کے، الہی یا شیطانی ہونے کی جانچ بجز بیانی معیار ہی
 پر ممکن ہے: اس معیار پر کہ کشفی کیفیت جن دعوؤں کی شکل میں
 خود کو پیش کرتی ہے، وہ کہاں تک نوع انسانی کے لئے مفید ہیں۔
 کشفی کیفیت کے کمرے یا کھوٹے

رومی کا معیار، ذوق سلیم
 یا وجدان صحیح
 ہونے کی جانچ کے لئے، اقبال اور
 ولیم جمیس نے تجربہ کو جو معیار قرار

دیا ہے، اسی کو رومی ذوق سلیم یا وجدان صحیح سے موسوم کرتے ہیں۔
 نبی اور متنبی میں تمیز کیوں کر ممکن ہے؟ کس بنا پر کہا جاسکتا ہے
 کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے
 ہیں، اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس سوال کے
 جواب میں رومی کہتے ہیں کہ جس طرح میٹھے اور کھارے مانی میں فرق
 کرنے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے، اسی طرح ذوق صحیح اور
 صالح وجدان ہی مرکاشفہ کے نتائج کو پرکھ کر، اس کے ربانی یا
 شیطانی ہونے پر حکم لگا سکتا ہے۔ ولیم جمیس نے "جرّے سے نہیں بلکہ

ثرے" یہ چلانے کا جو اصول پیش کیا ہے، رومی اسی اصول کی معویت کی توضیح ایک نہایت بلیغ و حسین تشبیہ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شہد کی مکھی اور بھڑو نوں ایک ہی پھول سے غذا حاصل کرتے ہیں، لیکن ایک اس کو شہد کی صورت میں پیش کرتی ہے اور دوسری زہر کی شکل میں۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں:

ہر دو صورت گر بہم ماند رواست	آب تلخ و آب شیریں را مفاست
جز کہ صاحب ذوق نشا سد بیاب	اوشنا سد آب خوش از شور آب
ہر دو یک گل خوردہ ز نور و نخل	یک شدہ زان نیش و زب دیگر عمل
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعم	شہد را نا خوردہ کے دانی ز موم
سحر را با معجزہ کردی قیاس	ہر دورا بر مکر پنداری اسکاس
زرقلب و زرنیکو در عیار	بے محاک ہر گز ندانی اعتبار
ہر کرا در حباں خدا بہند محاک	ہر یقین را باز و انداز شک
چوں شود از رنج و غمت دل سلیم	طعم صدق و کذب را باشد علیم

نیشے کا اصول نتیجہ | نیشے جو پیغمبروں اور فلسفیوں کے نظام
ہائے حیات کے کھوٹے یا کھرے ہونے

کی جانچ ان کے منطقی یا استدلالی اعتبار سے مکمل یا نامکمل ہونے
کی بنا پر نہیں کرتا؛ بلکہ اس بنا پر کہ وہ ذوقِ صحیح یا رومی کے الفاظ

میں "دلِ سلیم" کی پیداوار ہیں یا اخطا طبع (Decadence)

یا قرآن کے الفاظ میں "قلبِ مرین" کی جو رومی اور نیشے دونوں

کے نزدیک "رج و علت" کا نتیجہ ہے؛ اور جو شدت سے اپنے اس

خیالی کا اعادہ کرتا ہے کہ ("My genius lies in my nostrils")

اگر رومی کے ان اشعار سے واقف ہوتا تو مسروران کی داد دیتا۔

جسٹوئے الہی کی راہ میں ایک ممکنہ خطرہ | جسٹوئے الہی کے راستے

۱۔ انسان ناقص کی بدذوقی جس کو نیشے بیماری اور فسادِ طبع پر مشمول کرتا ہے۔ قرآن

بھی اس کو "قلب کے مرض" کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ "قلبِ مرین" کا خیال قرآن

میں متعدد مقامات پر پیش کیا گیا ہے۔ ۱۔ احفظہ بنو قرآن سورہ بقرہ آیت ۱۰، سورہ

توبہ، آیت ۱۲۵؛ سورہ نور آیت ۵۰؛ سورہ مدثر، آیت ۳۱۔

۲۔ نیشے، ا کے جو مو، مسئلہ

ہیں خودی کے لئے یہ مکہ خطرہ موجود ہوتا ہے، کہ آخری تجربے سے قبل کے تجربات کی لطفت اندوزی، اور ان میں استغراق سے راستے ہی میں اس کی تعلیمت ایک سستاؤ کی حالت میں تبدیل ہو کر نہ رہ جائے اور مشاہدہ درمیانی منزلوں ہی میں ایک مجھول قسم کی لطفت اندوزی کا شکار ہو کر نہ رہ جائے۔ یہ صورت اگر پیش آئے تو اس کا نتیجہ خودی کے اضمحلال کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مشرقی تصوف اس خطرہ کے زبردست امکانات کے ثبوت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان کی نظر میں عہد وسطیٰ میں اسلامی تصوف کی گمراہی کا یہی اہلی سبب تھا۔ چنانچہ اپنے کلام میں جہاں انہوں نے صوفیوں کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے، ان کا اشارہ انہیں گم کردہ راہ صوفیوں کی طرف ہے، جو آخری تجربے سے قبل، درمیانی تجربات سے پیدا ہونے والی سرور و مدہوشی کی کیفیات میں کھو گئے اور جو ہر خودی کو گنوا بیٹھے؛ اور خودی کے فنا کرنے کو عشق الہی کا مقصود سمجھنے لگے۔ انہیں کے بارے میں اقبال نے

کہا ہے:

یہ سالک مقامات میں کھو گیا

تجربہ قلب اور خودی | تجربہ قلب میں خودی اپنی مختلف علامتوں
کو ایک نقطہ پر مجتمع اور مرکوز کر کے

ایک واحد باطنی فکر پیدا کرتی ہے، اور مشاہد نفسیاتی اور عضو بانی
ہر قسم کے موضوعی (Subjective) عناصر کو تجربہ کے متن سے

انکلی علیہ رکھنے کی جدوجہد کرتے ہوئے اس چیز تک پہنچنے کی
کوشش کرتا ہے جو کلیتاً معروضی (Objective) ہوتی ہے اور

بس لمحہ خودی اس آخری تجربہ تک پہنچتی ہے اس پر اچانک اس
دامی راز کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ یہ معروض ہی اس کے وجود کا
مبدأ مطلق ہے۔

پھر یہ آخری تجربہ ایک عقلی فعل نہیں، ایک حیاتیاتی فعل ہے جو
خود ہی کے سارے وجود میں غایت شدت اور تیزی پیدا کر دیتا ہے،

دوسرے الفاظ میں یہاں پہنچ کر جو ہر خودی میں و ہما کا پیدا ہوتا ہے اور انسان اس ناقابل تسخیر قوت کے ساتھ لوٹتا ہے کہ دنیا نفس دیکھنے اور سمجھنے کی شے نہیں ہے بلکہ عمل پرہم کے ذریعہ درہم برہم کر کے تعمیر اور دوبارہ تعمیر کرنے کی شے ہے۔

انسان کا کل محیط کل خودی کے حضور میں | پس ایک مستحکم خودی ہی
آخری تجربہ کی منزل تک

رسائی حاصل کر سکتی ہے، ایسی خودی جو مرکز ترین اور غایت درجہ مستحکم ہوتی ہے، محیط کل خودی (All embracing Ego) کے

حضور میں بھی اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے اور اپنے مقام پر قائم ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ محیط کل خودی کے مقابل ہونے کی مستحق ہوتی ہے، چنانچہ پیغمبر اسلام کے محیط کل خودی کے نظارے کی کیفیت کا نقشہ قرآن نے ان حسین الفاظ میں کھینچا ہے :

اے ری کنٹرکشن، ص ۱۸۶، ص ۱۸۷

۱۸۷ ص ۱۱۱

”مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ“

(اس کی نگاہ نہ تو چو کی اور نہ ہٹی)

اقبال کے نسب العینی صاحب عشق کی معراج خودی کے
مبدأ مطلق یعنی محیط کل خودی کا تقرب انسانی خودی کے اسی
انتہائی نقطہ عروج کی بدولت ممکن ہے :

غلام ہمت آل خود پرستم

کہ با نور خودی بسیند خدا را

انسانی خودی کی معراج کی اسی کیفیت کو ایک فارسی شاعر
نے اس طرح بیان کیا ہے :

موسیٰ ز ہوش رفت بہ یک جلوہ صفات

تو عین ذات را نگری در تنہی

انسان کامل کی سیرت کے دو پہلو ایک ایسا ہی صاحب خودی اور
صاحب عشق جس کی شخصیت میں

عشق اور خودی باہم ایک ذات ہو کر، اس معراج کمال تک رسائی حاصل کرتے ہیں، اقبال کا نسب العینی انسان کامل ہے۔

جذبہ عشق کے معروض کا وقوف | واردات قلب یا حقیقت
حیات میں غوطہ زنی کا یہ

تجربہ ہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر حیات کا بنیادی جذبہ عشق، اپنے معروض کا وقوف حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں انسان حیات کے بنیادی ایمجان اور جدوجہد کے غیر شعوری محرک سے شعوری طور پر واقف ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ یہ معلوم کر لیتا ہے کہ حیات میں کام کرنے والی بنیادی قوت کیا ہے اور اس کا معروض کیا۔ اور پھر اپنی منزل مقصود سے شعوری طور پر آگاہ ہو جانے کے بعد وہ حیات کی ساری منتشر جدوجہد کو، جو نتیجتاً اس قوت محرکہ سے عدم شعور کا، اپنے بنیادی مقصود پر نظر رکھ کر اپنے ارادہ کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ انسان کی تمام منتشر ساشی اور پراکندہ جدوجہد ایک نقطہ وحدت پر مرکوز ہونا شروع ہوتی ہے۔ حیات کے ابتدائی اضطراب اور جدوجہد کے مقصود سے

آگاہ نہ ہونے کے سبب سے انسان نے جو خس و خاشاک سے کھانا
 شروع کر دیا تھا اور اسی کو اپنا مقصود بنا لیا تھا، اس منزل پر
 پہنچ کر اس خس و خاشاک کو آگ لگا دی جاتی ہے اور انسان
 براہ راست "منزل کبریا" کی سمت میں آگے بڑھنے لگتا ہے۔

شعلہ درگیر و زور خس و خاشاک من

مرشد رومی کہ گفت "منزل ماکبر یا مست"

عشق کی تخلیقی قدر | حیات کے محرک حقیقی کی ماہیت اور اس کے
 معروض سے آگاہ ہونے کے باعث انسان

صاحب عشق ہو جاتا ہے۔ اب اس کو کسی شے کی احتیاج باقی نہیں
 رہتی۔ اپنے مبداء حقیقی کا سراغ پالینے کے بعد باطن کی چمکتی ہوئی
 فراوانی کا کیف و سرور ہی اس کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہو جاتے ہیں:

خواہم ایں جہاں و آں جہاں را

مرا این بس کہ دامن رمز جاں را

سجودست دہ کہ از سوز و سرورش

بوجد آرم زمین و آسمان را

وہ تمام مصنوعی مقاصد جن کی تخلیق انسان نے اپنے مقصودِ حقیقی کے عدم شعور کی حالت میں کی تھی، صاحبِ عشق کو، سچ معلوم ہونے لگتے ہیں، اس کی نشر و تبلیغ خدا پر ہوتی ہے اور اگر اب وہ راہِ خدا سے سر مُوجہی جنبش کرے تو راستہ اس کو کاٹے کھاتا ہے۔

سوز و گداز زندگی لذت جستجو سے تو

راہ چوں ماری گزد گرنہ روم بسوے تو

جستجو سے الہی کی آخری منزل	جب صاحبِ عشق جستجو سے
اور جو ہر خودی کا دہما کا	الہی کی آخری منزل تک
	رسائی حاصل کرتا ہے، اور

اپنے شعور کی گہرائیوں میں خدا کا ادراک کرتا ہے تو خودی بسیط کے ادراک کا یہ حیا تیاقتی فعل جو ہر خودی میں دہما کا پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ محدود خودی (Finite Ego) کی رہنما قوت

جب خودی بسیط کی رہنما قوت (Directive Energy) سے

رابطہ میں آتی ہے تو انسان ایک لامتناہی قوتِ تخلیق بن کر لوٹتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حق کو قریب سے دیکھنے کے اس فعل سے

توانائی کا ایک لامتناہی سرچشمہ انسان کے اندر چھوٹ نکلتا ہے۔
اور یہ توانائی نقشِ حق کی روشنی میں عالم کی تعمیر نو یا نقشِ حق کو
عالم پر مسلط کرنے کے مقصود میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے۔

نقشِ حق، قانونِ الہی یا دین
صاحبِ عشق اور قانونِ الہی | وہ نظامِ حیات ہے جو کائنات

کی ازلی اور ابدی قدروں پر مبنی ہے عقلِ محض کی بلند پروازی سے
یہ ازلی قدریں انسان پر شکست نہیں ہو سکتیں۔ وحی حق ہی عالمگیر
اور ازلی و ابدی نظر رکھتی ہے۔ وہ ہر ایک کے سود و ہیود کو سمجھتی
اور پیش نظر رکھتی ہے۔ اس کے برعکس عقل جو انسان کے تحفظ ذات
(کے اصولوں کے تحت پیدا ہوئی ہے،
اس کی نظر صرف انسان کی مادی ہستی کے تحفظ اور اس کی آسائش
پر ہوتی ہے :

وحی حق بینندہ سود ہمہ
در نگاہش سود و ہیود ہمہ

عقل خود بین غافل از یہود غیر

سود خود بینند نہ بسند سود غیر

اقبال کے نزدیک قرآنی حکمت یا اسلام کے بنیادی اصول
ہی میں وہ نظریہ حیات مندرجہ ہے جو ازلی حقائق کا حامل ہے۔ لیکن
ازلی اور ابدی حقائق پر مشتمل یہ قانون، انسان کے لئے کوئی خارجی
یا عائد کردہ نظریہ حیات نہیں ہے۔ جیسا کہ واضح کیا گیا اس کا سرچشمہ
خود شعور انسانی کی گہرائیوں میں موجود ہے، البتہ عقل محض اس کا
منبع نہیں ہے۔ پس صاحب عشق وہ ہے جو ان ازلی اور ابدی
حقائق پر یقین کئی رکھتا ہے، اور جس کی شخصیت کا بنیادی جذبہ
عشق، ان نقوش حق سے محبت میں تبدیل ہو جائے۔ اس طرح
جذبہ عشق، جو خام حالت میں ایک نامعلوم ”ٹرپ“ ایک غیر محفوظ
خلش، ایک آرزوئے محض، یا شوہنہا ور کے الفاظ میں ایک اندھے
عزم (Blind Will) کی صورت میں، خودی میں ایک حرکت

لے اس نظریہ حیات کے بنیادی حکمت سے متعلق راقم سطور نے اپنی کتاب
”روح اسلام، اقبال کی نظریں“ میں بحث کی ہے۔

و، سبحان پیدا کئے ہوئے تھا، اس ذات الہی سے محبت، دین الہی
 یا پیام الہی سے محبت اور پھر اس ازلی قانون کے اکمل پیابہ
 محبت کی واضح اور متعین شکل اختیار کر لیتا ہے۔ عشق کا اعلیٰ ترین
 مقام تو وہ تھا جہاں ایک انسان کامل کی واردات تلبی میں اس
 دین نے جنم لیا۔ لیکن ہر وہ انسان جو "ہدایت اندیشہ" اور
 "کمال جنوں" کی بدولت یا قرآن کے الفاظ میں "انفس" و
 "آفاق" کے علم کی بدولت حقیقت حیات میں غوطہ لگا کر خود اپنے
 ضمیر کی گہرائیوں میں دین کے ان اصولوں کے ازلی اور عالمگیر
 ہونے کو شدت ايقان کے ساتھ دیکھ آتا ہے، صاحب عشق ہے۔
 عشق کے اعلیٰ مدارج میں ایک انسان کامل "قانون الہی" کو
 حیات کے کم و بیش انہیں اعماق سے دوبارہ دریافت کرتا ہے
 جن اعماق سے پیغمبر اسلام نے اس کو دریافت کیا تھا۔ اقبال کا
 انسان کامل وہ برکزیہ صاحب عشق ہے جس پر سحر آن انہیں

مے بتاؤں تجھ کو سماں کی زندگی کیا ہے یہ سب ہدایت اندیشہ و کمال جنوں

اعماق حیات سے نازل ہوتا ہے جیسا کہ وہ رحمتہ للعالمین پر نازل
ہوا تھا۔ ثنویؒ "پس چہ باید کرد" میں اسی خیالی کی اقبالی اس طرح
توضیح کرتے ہیں:

شرع برخیزد ز اعماق حیات
نیست این کار فقیہاں لے پسر
نکمتش از عدل و تسلیم و رضا است
فاش می خواہی اگر اسرار دیں
گرنہ بینی دین تو مجبوری است
بندہ تاحق رانہ بسند آشکار
تو یکے در فطرت خود غوطہ زن
تاب بینی زشت و خوب کار چیست
ہر کہ از سر بنی گیر و نصیب
لے کہ می نازی بہ قرآن عظیم
در جہاں اسرار دین را فاش کن
کس نگرود در جہاں محتاج کس

روشن از نورش ظلام کائنات
بانگاہے دیگرے او را نثر
بیخ او اندر ضمیر مصطفیٰ است
جز بہ اعماق حیات خود مبین
ایں چنین دین از خدا مجبوری است
بر نمی آید ز جسم و اختیار
مرد حق شو بر زن و تخیل متن
اندریں نہ پردہ اسرار چیست
ہم بہ جبریل امیں گرد و قریب
تا کجا در حجرہ می باشی مقیم
نکتہ شرع مبین را فاش کن
نکتہ شرع مبین امیں است دین

صاحب عشق اور قرب الہی | اسی قانون الہی یا نقش حق کی
روشنی میں عالم کی تعمیر یا نقش

حق کو عالم پر مسلط کرنا صاحب عشق کا مقصود قرار پاتا ہے۔ صاحب
عشق کی خودی جس قدر زیادہ خدا کی رہنمائی قوت
(DIRECTIVE ENERGY) کو اپنے اندر جذب کر کے عالم کی تشکیل و
تکوین میں خدا کی معاون ہوگی، اسی قدر صاحب عشق خدا کے
تقرب کے مدارج طے کرتا جائے گا اور خدا سے قریب تر ہوتا
جائے گا۔

صوفیہ کا تصور فنا | تقرب الہی کا یہ تصور، ارباب وحدۃ الوجود
کے اس تصور سے مختلف ہے، جن کے

نزدیک عشق الہی کا مقصود یہ ہے کہ انسان حیات کلی میں جذب
ہو کر اپنی انفرادی ہستی کو معدوم (فنا) کر دے، جس طرح ایک قطرہ
سمندر میں مل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کر دیتا ہے۔ اقبال کے
نزدیک اسلامی تصوف کی تاریخ میں، ارباب وحدۃ الوجود کا یہ
تصور فنا، ملت اسلامی کے لئے بغداد کی تہابا ہی سے بھی

زیادہ ہلک اور تباہ کن تھا۔

قرب الہی، توسیع خودی کے ذریعہ | ڈاکٹر نکسن کی فرمائش پر
اقبال نے اپنے فلسفہ کا

جوا جمالی خاکہ پیش کیا تھا، اس میں انھوں نے تصور خودی کی

روشنی میں، تقرب الہی کے مفہوم کی اس طرح توضیح کی ہے:

”ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام وکمال

انفرادی ہے۔ حیات کلی کا کہیں وجود نہیں۔ خدا خود بھی

ایک فرد ہے۔ وہ فرد دیکتا ہے۔ کائنات افراد کے مجموعہ کا

نام ہے، لیکن یہ ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں جو نظم و توانی

پایا جاتا ہے وہ بذاتہ کامل نہیں، یعنی کائنات فعل محتم نہیں

بلکہ ہنوز مراتب تکمیل طے کر رہی ہے۔ فعل تخلیق ہنوز

جاری ہے، اور جس حد تک فعل تخلیق میں انسان اس کائنات

کے کسی غیر مربوط حصے میں ربط و ترتیب پیدا کر سکتا ہے

اسی حد تک اس کو فعل تخلیق میں معاون قرار دیا جاسکتا ہے۔
خود قرآن مجید میں خدا تعالیٰ کے علاوہ دوسرے مالقوں کے
امکان کی طرف اشارہ موجود ہے " فَبَارِكُ اللَّهُ
أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ " لہ

"ظاہر ہے کہ انسان اور کائنات کا یہ نظریہ مشکل کے
انگریزی مقلدین اور ارباب وحدۃ الوجود کے خیالات سے
مختلف ہے جن کے خیال میں انسان کا منتہا و مقصود یہ ہے
کہ وہ حیات کلی میں جذب ہو جائے جس طرح ایک قطرہ سمندریا
مل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کر دیتا ہے۔ انسان کا اخلاقی
نصب العین یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے یا اپنی خودی
کو فنا کر دے بلکہ اس کے برعکس یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو
قائم رکھے اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر
میش ازیش انفرادیت اور یکتائی پیدا کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا ہے "تخلقوا باخلاق اللہ" یعنی "اپنے

اندر خدا کی صفات پیدا کر دو۔ پس انسان جس حد تک اس

فرد مکتا (خدا) سے مشابہہ ہو گا، اسی قدر خود بھی بیکتا

ہو جائے گا۔ فرد جس حد تک خدا سے دور ہو گا، اسی قدر

اس کی انفرادیت ناقص اور کمزور درجہ کی ہوگی اور جس قدر

وہ خدا کے قریب ہو گا اسی قدر کامل انسان ہو گا۔ قرب الہی کا

یہ مطلب نہیں کہ انسان انجام کار خدا کی ذات میں داخل یا

فنا ہو جائے بلکہ اس کے برعکس یہ کہ کامل انسان وہ ہے جو

خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔

حاصل یہ کہ اقبال کے نزدیک عشق کے مقصود تک رسائی کا

طریق عمل یہ نہیں ہے کہ انسان انفرادی خودی کو فنا کر کے خدا میں

ضمیمہ کر دے بلکہ یہ کہ انسان خودی کو عالم پر اثر انداز کر کے انفرادیت کا

لامحدود کردار قائم کرے اور اس طرح خدا کا تقرب حاصل کرے۔

انسان کامل کا مشاہدہ حق | انسان کامل کا مشاہدہ حق
 بھول قسم کے ذہنی تلذذ پر مشتمل
 نہیں ہوتا، جو حجرہ نشینی اور خانقاہ نشینی پر مشتمل ہوتا ہے، بلکہ انسان
 کامل عشق کی اس آخری منزل تک رسائی حاصل کرتا ہے جہاں
 پہنچ کر جو ہر خودی دھمک اٹھتا ہے، اور عشق، کائنات کی قوتوں
 سے نپٹنے کا ایک فاعلانہ اور قاہرانہ جذبہ بن جاتا ہے جو حرکت و
 عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتا ہے اور عالم پر حملہ آور ہوتا ہے اور اشیا
 کی قدر و قیمت کو درہم برہم کر کے، انہیں نئی قدر و قیمت بخشتا ہے۔

”آخری عمل ایک حیاتی عمل ہوتا ہے جو خودی کے پورے
 وجود میں ایک گہرائی پیدا کر دیتا ہے، اور اس کے غزم کو
 اس تخلیقی اعتماد کے ساتھ تیز کر دیتا ہے، کہ عالم محض دیکھنے
 یا تصورات کے توسط سے سمجھنے کے لئے نہیں، بلکہ ایسی چیز
 ہے جو مسلسل عمل کے ذریعہ بنائی جاتی اور دوبارہ بنائی جاتی ہے“

عشق کے آخری تجربہ یا مشاہدہ حق
 قہرمانہ جمالیاتی کیفیت | سے فیض یاب ہونے کے بعد خودی

کیف وستی سے سرشار ہو کر عالم کی ہئیت کذاتی کو تبدیل کرنا،
 اور اس کی قدر و قیمت کو نقش حق کی روشنی میں بدلنا شروع کر دیتی ہے
 اقبال کے صاحب عشق کی یہ خاص قہرمانہ جمالیاتی کیفیت نمٹنے کے

تصور ڈائیونسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian Aesthetic State

سے مشابہ ہے۔ خور اقبال نے بھی "مجدوب فرنگی" کی ان مخصوص
 جذباتی کیفیات کو مذہبی نفسیات کے ایک انتہائی دھچپ مسئلہ
 سے تعبیر کیا ہے۔

نمٹنے کا تصور، اپالوی اور
 ڈائیونسی جمالیاتی کیفیات
 نمٹنے کے نزدیک جذباتی اور
 جمالیاتی کیفیات دو قسم کی
 ہوتی ہیں :

۱۔ اپالوی جمالیاتی کیفیت (Appollonian Aesthetic State)

۲۔ ڈائیونسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian Aesthetic State)

اول الذکر کیفیت میں معروضیت (Objectivity)

خود سپردگی اور ربودگی کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ اس کے برعکس
ڈائیونسی جمالیاتی حالت ایک فاعلانہ اور قابرانہ کیفیت لئے

ہوتی ہے: جو براہ راست حرکت اور غل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے؛

اور اشیا کی ہئیت کذائی کو تبدیلی کرنے اور ان کی قدر و قیمت کو

بدلنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ نمٹنے کے نزدیک ڈائیونسی کیفیت کو

فنون لطیفہ میں اپنے اظہار کے سلسلے میں، دوسرے فنون لطیفہ کے

مقابلے میں رقص اور موسیقی میں اظہار کا بہتر سانچا ملتا ہے۔ ان دو

کیفیات کا باہمی تقابل کرتے ہوئے نمٹنے کہتا ہے:

”اپالوی اور ڈائیونسی متناقض تصورات کیا ہیں، جو میں نے

حال کی دو ماہہ الامتياز کیفیات کے تعلق سے، جمالیات کی

لغت میں داخل کئے ہیں۔ اپالوی کیفیت حال سب سے

بڑھ کر باعمرہ کو اگسا نے والی قوت کی حیثیت سے مل کرتی ہے

چنانچہ وہ رویا کی قوت پیدا کرتی ہے۔۔۔۔۔ اس کے برعکس

ڈائونسی کیفیت میں جذبات کا پورا نظام بھیج ہوتا اور
شدت اختیار کر لیتا ہے، اسی طرت کہ فوراً اظہار کے تمام
ذرائع سے اپنا اخراج عمل میں لاتا ہے، اور ادعا نقالی
تبدیل ہوتی اور قلب ماہیت کرنے کی تمام ترقیت میں
خود کو ظاہر کرتا ہے۔

اقبال کے صاحب عشق انسان کی ڈائونسی کیفیت کے برعکس
مسک فتنہ کے صوفیہ کی مخصوص جمالیاتی کیفیات کو نٹشے کی اصطلاح
میں اپالوی جمالیاتی کیفیت سے مشابہ کہا جاسکتا ہے۔

رومی اور ڈائونسی روح | اکثر صوفیہ کے برخلاف رومی کے
یہاں، نٹشے اور اقبال کی یہ

ڈائونسی روح، ان کی وجد اور موسیقی و رقص ہے۔ اور ان کے شاعرانہ
کلام میں ہر جگہ پورے جوش و خروش سے جلوہ فرما نظر آتی ہے۔

۱۔ نٹشے، ڈی لائیٹ آف دی آئیڈلز، ص ۶۷، ۶۸

۲۔ ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سوانح مولوی رومی، ص ۲۵

رومی کے کلام میں بلند آہنگی، جلالی اور بے باکی کی جو کیفیت ہے
وہ اسی روح کی طرف اشارہ کرتی ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار
سے ظاہر ہوتا ہے:

بہ زیر کمرہ کبریاں مردانند
فرشتہ معید و پیمبر شکار دیزواں گیر

مادل اندر راہ حیاں انداختیم
غافلہ اندر جہان انداختیم
تخم اقبال و سعادت تا ابد
از زمین تا آسمان انداختیم

زین ہمراہان سست غنا عمر دلم گرفت
شیر خدا درستم دستاخم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جسته ایم ما
گفت آنکہ یافتن نشود آئم آرزوست

می گفت در بیابان رنجد من دریده
صوفی خدانه دارد او نیست آفریده

نہ شہم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم

ساکنانِ راہ را محرم شدم
ساکنانِ قدس را ہم دم شدم
آنچہ از عیسیٰ و مریم یا وہ شد
گر مرا باور کنی آں ہم شدم

شخصیت انسانی اور
عشق کی تخلیقی قدر

پس اقبال کے نصب العین انسان کی
شخصیت میں عشق جوہر خودی کو متعل
Explode ! کرنے کا ایک طریق عمل

(ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کا صاحب عشق خلاق
اور تقدیر گیر ہوتا ہے۔ اس کا اندرونی سوز و غم مجہول خاموشی

میں نہیں۔ بلکہ کائنات کو دیکھنے کے ایک جادو خانہ انداز میں خود کو
 ظاہر کرتا ہے۔ وہ چیزوں کی موجودہ قدر و قیمت کو رو کرتا ہے،
 اور اپنے حسبِ مشاکائات کی نئی اقدار میں دوبارہ تخلیق
 کرتا ہے:

عاشق آنست کہ لب گرم فغانے دارد
 عاشق آنست کہ بکفت دو جہانے دارد
 عاشق آنست کہ تمسیر کند عالم خویش
 در نسازد بہ جہانے کہ کرانے دارد

بے جرأت زندانہ ہر عشق ہے رو باہی
 بازو ہے قوی جس کا وہ عشق بد اللہی

زمین گو صوفیان با سفا را
 خدا جو یان و معنی آشنارا

غلام بہت آن خود پرستم
کہ با تو خودی بیند خدا را

صاحب عشق اور دوا می جستجو | پھر چونکہ صاحب عشق کا
نصب العین، توسیع خودی کے

ذریعہ تکوین کائنات میں بیش از بیش حصہ لینا ہے، کیونکہ اسی
طرح خدا کا تقرب حاصل کیا جاسکتا ہے، اس لئے صاحب
عشق کی زندگی میں فرصت و سکون کوئی معنی نہیں رکھتے۔
وہ تکوین کائنات میں جس قدر زیادہ حصہ لے گا، اسی قدر خدا
سے قریب تر ہوتا جائے گا۔ اس لئے ایک دوا می جستجو،
ایک ختم نہ ہونے والی تگ و دو، کسی مقام پر آسودہ نہ ہونے
کا مستقل عزم، صاحب عشق کا نصب العین قرار پاتے ہیں۔ رومی
کے الفاظ میں صاحب عشق کا مقصد وہ ہے جو حائل نہیں ہوتا:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم از رو

اسی خیال کو اقبال نے اپنے کلام میں جگہ جگہ مختلف

پیرایوں میں پیش کیا ہے :

شادم کہ عاشقان را سوز دوام دادی
درماں نیافسریدی آزار جستجو را

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

خیال جادہ و منزل فسون و افسانہ
کہ زندگی ہے سراپا چیل بے مقصود

عشق بے پروا و ہر دم در رخیل
در مکان و لامکان ابن البیل
کیش ما مانند موج تیز گام
اختیار جادہ و ترک مقام

اقبال نے اپنے پورے فلسفہ عشق کو غالباً اس

شعر میں جامع طور پر بیان کر دیا ہے :

جہانے اس خس و خاشاک دریاں انداخت

شمارہ دیکے داد و آرزو مرا



کتابیات

اس مقالے میں اقبال کے اردو اور فارسی کلام کے سوا جن کتابوں کے اقتباسات یا حوالے دیے گئے ہیں، ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں۔

قرآن، مع ترجمہ اردو، مولوی شرف علی تھانوی
تجربہ البخاری، اشاعت منزل، لاہور

ردی: مثنوی معنوی، مطبع نول کشور، ۱۸۶۵ء
سنائی: حدیقہ سنائی

عبد العلی بھر العلوم، شرح مثنوی معنوی
برگساں، مقدمہ ما بعد الطبیعات، مترجمہ اردو، عبدالباری ندوی
دارالطبع جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۳۱ء

شیخ عطاء اللہ: مکاتیب اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور

شبلی نعمانی: سوانح مولوی رومی

اقبال: فلسفہ عجم، مترجمہ اردو میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی

حیدر آباد دکن، ۱۹۴۶

ویلم نیسل: مختصر تاریخ فلسفہ یونان، مترجمہ اردو خلیفہ عبدالحکیم

دارالطبع جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن، ۱۹۳۴ء

خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور۔

اقبال: ری کنٹرکشن آف ریلیجیئس تھاٹ ان اسلام،

آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۳۴ء۔

اقبال: دی سیکرٹ آف دی سیلف، مترجمہ انگریزی

ڈاکٹر رتنا لڈے۔ نکلسن، محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۰ء۔

افلاطون: دی ری پبلک، مترجمہ انگریزی بی۔ جویٹ۔

دی ماڈرن لائبریری، نیویارک۔

نٹشے: دی ول ٹو پاور، جلد اول و دوم، مترجمہ انگریزی

اے۔ ام۔ لوڈویگی، الن اینڈ ان ون لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۰ء۔

نشستے: ہیاٹر گوڈ اینڈ ایول، ورلڈز گریٹ تھنکرز سیریز،
کارلسن ہاؤس، نیویارک۔

نشستے: دی جولے فل وزڈم، مترجمہ انگریزی ٹی کان،
الن اینڈ آن ون لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۰۔

نشستے: دی ٹوای لائٹ آف دی آئیڈلز، مترجمہ انگریزی
لے۔ ام لوڈوویکی۔ الن اینڈ آن ون لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۱۔

نشستے: اکے ہومو، مترجمہ انگریزی لے۔ ام لوڈوویکی،
الن اینڈ آن ون لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۱۔

دل دُوراں: دی اسٹوری آف فلاسفی، سائنس اینڈ شاٹر،
نیویارک، ۱۹۲۶۔

ہداوے اوکے: گریک ایٹھیکل تھاٹ۔ جے۔ ام۔ ڈینیٹ،
اینڈ سنٹر لمیٹڈ، لندن، ۱۹۲۵۔

مصنف کی
دوسری کتابیں

★ روح اسلام اقبال کی نظر میں

شائع کردہ: اینڈونڈل ایسٹ کلچرل اسٹیڈینز
حیدرآباد (دکن) قیمت دو روپے

زیر طبع

★ اقبال کا تصور خودی

★ میناسٹونی اردو سے قدیم کے عظیم شاعر غوامی

کی غیسر مطبوعہ مشنری۔